معاملاتِ مالیہ

میں

ائمہ احناف کا اختلاف

مفتی بہ اقوال کی تعیین اور عصری تطبیقات

مُرتّبین

محمد ارشد ربّانی

محمود اختر کیفی

ناشر

حجۃ الاسلام اکیڈمی

دار العلوم وقف دیوبند

سلسلہ تحقیقی رسائل زیر اہتمام شعبۂ تخصص فی الافتاء (سال دوم) دار العلوم وقف دیوبند

(۱)

معاملاتِ مالیہ میں ائمہ احناف کا اختلاف

مفتی بہ اقوال کی تعیین اور عصری تطبیقات

تفصیلات

عنوان : معاملاتِ مالیہ میں ائمہ احناف کا اختلاف
مفتی بہ اقوال کی تعیین اور عصری تطبیقات

مرتبین : محمد ارشد ربانی، محمود اختر کیفی

نگرانی : جناب مولانا ڈاکٹر محمد شکیب قاسمی صاحب
نائب مہتمم دارالعلوم وقف دیوبند
وجناب مفتی امانت علی صاحب قاسمی
استاذ ومفتی دارالعلوم وقف دیوبند

سن اشاعت : ۲۰۲۵ء

شعبہ : شعبۂ بحث وتحقیق دارالعلوم وقف دیوبند

صفحات : ۳۶۶

ناشر : حجۃ الاسلام اکیڈمی، دارالعلوم وقف دیوبند

Hujjat al-Islam Academy
Al Jamia Al-Islamia Darul Uloom Waqf Deoband
Eidgah Road, P.O.Deoband - 247554,
Distt: Saharanpur U.P. India
Tel: +91 84394 12767, +91 92599 87074
Website: www.dud.edu.in
Email: hujjatulislamacademy@dud.edu.in,
hujjatulislamacademy2013@gmail.com
Printed at: Markazi Publishers, Delhi

ISBN: 978-93-84775-40-7

معاملاتِ مالیہ
میں
ائمہ احناف کا اختلاف

مفتی بہ اقوال کی تعیین اور عصری تطبیقات

مرتبین

محمد ارشد ربانی   محمود اختر کیفی

ناشر

حجۃ الاسلام اکیڈمی

دار العلوم وقف دیوبند

تفصیلی فہرست کتب

پہلا باب
خرید وفروخت کا بیان

دوسراباب
شرکت کابیان

تیسرا باب

مضاربت کا بیان

چوتھا باب
اجارہ کا بیان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کلماتِ تبریک

حضرت مولانا محمد سفیان قاسمی صاحب
استاذ حدیث و مہتمم دارالعلوم وقف دیوبند

ذاتِ حق جلّ مجدہ کے تخلیق فرمودہ انسان کی فطرت اور مزاج کے تناظر میں اگر اسلام کی چودہ سو سالہ عظمت و سرفرازی کی بلندیوں کو چھولینے والی روشن اور عظیم تر دینی و علمی اور تاریخ ساز ہمہ جہت وہمہ انواع اور ہمہ اقسام خدمات کا دائرۂ عظمت و وسعت و تعمق، علم و تحقیق و تدقیق اور ضخامت کے لحاظ سے اگر جائزہ لیا جائے تو بلاخوف تردید یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ امت محمدیہ اپنے کار علوم ومعارف کے ہمہ جہت اختصاصات کی روشنی میں اس حیثیت کی حامل ہے کہ دنیا کی متمدن ومہذب اقوام و ملل اپنے مستند تاریخی ومذہبی وقائع سے نہ صرف یہ کہ اسکی نظیر لانے سے ہی قاصر ہیں بلکہ طوعاً وکرہاً اس کار باعظمت کا اعتراف کرنے پر بھی مجبور ہیں، البتہ یہ ایک الگ اور مستقل بحث کا موضوع ہے کہ دنیا کی ہر متمدن ومہذب قوم میں مختلف علوم کی توسیع اور فکر کی وسعت گہرائی و گیرائی کے مختلف زاویوں اور معیارات کی مثالیں باندازِ دگر کثرت سے پائی جاتی ہیں۔ اسی دینی واسلامی دنیائے علوم ومعارف کی ایک جہت یہ بھی ہے کہ ہر دور کے گذرتے وقت میں حیات انسانی کے بہر لحظہ پیش آنے والے مسائل ومعاملات کو اسلام کے بنیادی واساسی مسلّمہ مآخذ قرآن واحادیث اور اجماع وقیاس کے تناظر اور دین اسلام کے سلسلۂ ہدایت ورہنمائی کی روشنی میں طبقۂ فقہائے امت نے مدلل ومبرہن حل وعقدہ کشائی کے فرض کفایہ کو اپنی زندگیوں کا بایں طور محور قرار دیا کہ مسائل کی تحقیق وتدقیق اور تدوین میں اپنی متاع حیات کے ایک ایک لحظہ وپل کو کارآمد بناتے ہوئے اپنی زندگیاں

تج کردی ہیں، خطۂ ارض کا شاید کوئی بھی ملک وشہر اور منطقہ ایسا نہ ہو جس پر بسنے والے افراد امت محمدیہؐ کے لئے عمل کی راہ کو آسان بناتے ہوئے ہمہ جہت واقسام مسائل کے اجزائے ترکیبی کو علیحدہ علیحدہ کر کے اسکا کوئی حل پیش نہ کیا گیا ہو، تدوین فقہ اور ترتیب فقہ کی تاریخ ان ہی حقائق ووقائع سے عبارت ہے، فقہاء کے ان ہی اجتہادات وایجادات کو ہر دور میں امت کی راہنمائی کے تناظر میں مشعل راہ کی حیثیت حاصل رہی ہے، مزید برآں ان کی پائیداری اور حالات زمانہ کی تبدیلیوں کے باوجود انسانی زندگی میں انضباط پیدا کرنے اور صحیح رہنمائی دینے کی بھرپور صلاحیت دراصل ان اصولی احکام کی رہین منت ہے جنہیں فقہاء نے کتاب وسنت سے مستنبط کیا ہے اور ہر عہد میں اس عہد کے حالات کو سامنے رکھ کر احکام فقہیہ کی تطبیق کا نازک فریضہ انجام دیا ہے۔

احکام فقہیہ میں مسائل مالیہ ایسا غیر معمولی اہمیت کا حامل گوشہ ہے جس کی عصری احوال کے تناظر میں نت نئی شکلوں میں تطبیقات کے ساتھ اقوال ائمہ کو مدنظر رکھتے ہوئے مفتی بہ اقوال کی فقہی قواعد کی روشنی میں تعیین علمی وفقہی دنیا کا ایک مہتم بالشان امر ہے، مقام مسرت ہے کہ اس مہتم بالشان علمی کاز کو تخصص فی الفقہ والافتاء کے دو طلبہ مفتی محمود اختر کیفی اور مفتی ارشد ربانی نے مشترکہ طور پر ابواب کی تقسیم کے ساتھ متون فقہیہ کی روشنی میں اپنے اساتذۂ کرام کی علمی رہنمائی میں انجام دیا ہے۔ جس میں بطور خاص مسائل مالیہ میں ائمہ احناف کی آراء کے ساتھ ان کے طرق استدلال اور وجہ استدلال کو بھی عیاں کیا گیا ہے۔ بالخصوص ان کی عصری تطبیقات اور مفتی بہ اقوال کی وضاحت اور تعیین اس کاوش کی عصری افادیت کی توثیق کے لئے کافی ہے۔

بارگاہ ایزدی میں دعاء ہے کہ حق تعالیٰ اس کاوش کو اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت سے نوازتے ہوئے دونوں فضلاء اور ان کے معاون اساتذۂ کرام کو جزائے خیر عطاء فرمائے۔

محمد سفیان قاسمی

مہتمم دارالعلوم وقف دیوبند

۱۷ شعبان المعظم ۱۴۴۶ھ

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

تقریظ

مولانا ڈاکٹر محمد شکیب قاسمی صاحب
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی
ونائب مہتمم دار العلوم وقف دیوبند

الحمد للہ والصلاۃ والسلام علی رسول اللہ وعلی آلہ وأصحابہ أجمعین، أما بعد!

فقہ اسلامی کی تاریخ میں مالی معاملات کو ہمیشہ سے ایک خاص اہمیت حاصل رہی ہے، اور اس باب میں ائمہ ثلاثہ کے درمیان اختلافات کو سمجھنا، ان کے دلائل و وجوہِ استدلال کا گہرائی سے مطالعہ کرنا، اور فقہ حنفی کے مفتی بہ اقوال کی تعیین کرنا ایک نہایت اہم علمی کام ہے۔ یہ نہ صرف فقہ وفتاویٰ کے طلبہ کے لیے راہنمائی فراہم کرتا ہے بلکہ عصر حاضر میں مالیاتی مسائل کی تطبیق کے لیے بھی بنیاد فراہم کرتا ہے۔

الحمد للہ! تخصص فی الافتاء کے سالِ دوم کے طلبہ مفتی محمود اختر کیفی اور مفتی ارشد ربانی نے ''معاملاتِ مالیہ میں ائمہ احناف کا اختلاف، مفتی بہ اقوال کی تعیین اور عصری تطبیقات'' کے عنوان سے ایک تحقیقی کاوش پیش کی ہے، جو ان کی علمی دلچسپی، تحقیقی مزاج، اور فقہ اسلامی سے گہری مناسبت کی علامت ہے۔ انہوں نے فقہ کے مالیاتی ابواب کا مطالعہ کرتے ہوئے متونِ فقہیہ بالخصوص ہدایہ، قدوری، ملتقی الابحر اور وقایہ کو بنیاد بنایا، اور فقہ حنفی کے مفتی بہ اقوال کی تعیین کے ساتھ ان کے استدلالی نکات کو بھی اجاگر کیا ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ یہ کام ابھی ابتدائی نوعیت کا ہے، لیکن ان طلبہ کی محنت، جستجو اور تحقیقی کاوش اس لائق ہے کہ اسے سراہا جائے۔ خصوصی طور پر برادرم جناب مفتی امانت علی صاحب (مفتی دار العلوم

وقف دیوبند) کی توجہ اور مسلسل رہنمائی قابلِ تحسین ہے۔ انہوں نے اپنی مصروفیات کے باوجود نہ صرف ان طلبہ کی سرپرستی کی بلکہ قدم بہ قدم ان کی علمی راہنمائی بھی فرمائی، جس سے اس تحقیقی کام کی علمی وقعت میں مزید اضافہ ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کی اس خدمت کو قبول فرمائے اور اسے ان کے لیے صدقہ جاریہ بنائے۔

یہ تحقیقی کام دار العلوم وقف دیوبند کے شعبہ تخصص فی الافتاء کے عمومی مزاج اور تحقیقی معیار کی بھی عکاسی کرتا ہے، جو الحمد للہ علمی دقت، گہرائی اور استدلالی مضبوطی کے اصولوں پر قائم کیا گیا ہے۔ ایسے علمی کاموں کی حوصلہ افزائی نہایت ضروری ہے تاکہ طلبہ میں تحقیقی شعور بیدار رہو اور وہ آنے والے دور کے علمی وفکری چیلنجز کا سامنا کرنے کے لیے تیار ہوں۔

آخر میں، میں دعا گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ مفتی محمود اختر کیفی اور مفتی ارشد ربانی کی اس کوشش کو قبول فرمائے، ان کے علم وعمل میں مزید ترقی عطا فرمائے اور انہیں امت کے لیے نافع اور مفید بنائے۔ ساتھ ہی، اللہ تعالیٰ جناب مولانا مفتی امانت علی قاسمی صاحب کی اس کاوش کو بھی اپنی بارگاہ میں شرفِ قبولیت عطا فرمائے اور شعبہ تخصص فی الافتاء کو مزید ترقیات سے نوازے۔ آمین!

وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ

محمد شکیب قاسمی

خادم دار العلوم وقف دیوبند

۱۴ شعبان المعظم ۱۴۴۶ھ

مقدمہ

مولانا مفتی امانت علی صاحب قاسمی
استاذ دارالعلوم وقف دیوبند

فقہ اسلامی میں بیوع کے مسائل دقیق ترین شمار ہوتے ہیں، برق رفتار دنیا کی غیر معمولی اور حیرت انگیز تجارتی تبدیلیاں، خاص طور پر جدید مالیاتی نظام، صنعتی انقلاب، بینکنگ سسٹم، سودی نظام، کمپنیوں کے ترقی پسندانہ طریقہ کار کی وجہ سے بیوع کے مسائل میں ہر دن پیچیدگیاں پیدا ہورہی ہیں اور ضرورت پڑتی ہے کہ فقہ اسلامی کے مالیاتی ابواب کا گہرائی سے جائزہ لیا جائے تاکہ نت نئے مسائل کا صحیح حل تلاش کیا جاسکے اور امت مسلمہ کے لیے تجارتی میدان میں عملی راہیں ہموار کی جاسکیں۔

دارالعلوم وقف میں ''تخصص فی الفقہ الاسلامی'' کا شعبہ قائم ہے جس کا جامع ترین نصاب مرتب ہے، اس میں کتب فقہیہ، کتب فتاوی، مقاصد شریعت، تاریخ فقہ اسلامی، فقہ المعاملات المالیہ، فقہ الاقلیات وغیرہ شامل ہیں، اس شعبہ میں تکمیل افتا کے دو ممتاز طلبہ کا انتخاب عمل میں آتا ہے اور انہیں مختلف فقہی کتابوں کے مطالعہ ودراسہ کا پابند کرایا جاتا ہے، نئے مسائل سے متعلق فتاوی نویسی کی مشق کرائی جاتی ہے، اسی طرح ان میں فقہی مسائل کی تحقیق اور جدید مسائل کے حل کرنے کی صلاحیت پیدا کی جاتی ہے۔ اور سال میں کسی اہم موضوع پر تحقیقی مقالہ بھی لکھنے کا پابند کیا جاتا ہے۔

پیش نظر کتاب شعبہ تخصص کے طلبہ (مفتی محمود اختر کیفی (کشن گنج)، مفتی محمد ارشد ربانی (شیوہر) کی مشترکہ تحقیقی کاوش ہے۔ جس میں انہوں نے فقہ کے مالیاتی ابواب کا گہرائی سے مطالعہ کیا ہے، اس میں حضرات ائمہ احناف کے اختلافات، ان کے دلائل، وجوہ استدلال کا جائزہ لیا گیا ہے اور مختلف کتب فقہیہ کے حوالے سے مفتی بہ قول کی نشان دہی کی گئی ہے، اس میں خاص طور پر متون کا مطالعہ پیش نظر ہے جس میں قدوری، ملتقی، وقایہ کو بنیاد بنایا گیا ہے یہ اگرچہ طالب علمانہ کاوش

ہےاوران طلبہ کی تحقیق کا نقش اول ہے مگر اساتذہ کی دقیق نگرانی، مصادر فقہیہ سے مراجعت اور جدید اصول تحقیق کی رعایت کی وجہ سے ایک درجے میں اس مقالے کو استنادی حیثیت حاصل ہوگئی ہے۔

یہ مقالہ اپنے موضوع، اسلوب اور اصول تحقیق کے اعتبار سے منفرد نوعیت کا ہے جس میں فقہ حنفی کے بیشتر مصادر سے استفادہ کیا گیا ہے اسی طرح ہر اختلافی مسئلہ میں مفتی بہ قول کی تعیین کے لیے مختلف فقہی مصادر کے حوالے درج ہیں، مفتی بہ قول کی روشنی میں جدید مسائل کے انطباق کی بھی کوشش کی گئی ہے اس طرح یہ کتاب جدید وقدیم کا حسین سنگم ہے، جس سے ہم اصل مصادر سے بھی واقف ہوتے ہیں اور ساتھ ہی ان مصادر پر متفرع نئے مسائل سے بھی ہم آہنگ ہوتے ہیں۔

اس اہم علمی کام کے اصل محرک علم دوست شخصیت حضرت مولانا ڈاکٹر محمد شکیب صاحب قاسمی (استاذ حدیث ونائب مہتمم دارالعلوم وقف دیوبند) ہیں، آپ کی دلچسپی، نگرانی، اور تحریک وتشویق نے کام کو اس مرحلے تک پہونچایا ہے، یہی نہیں سچائی تو یہ ہے کہ دارالعلوم وقف دیوبند کی تمام ہی تعلیمی، تربیتی، تعمیری وانتظامی سرگرمیاں آپ کے انقلابی فکر ونظر کی عکاس اور حسن عمل کا مظہر ہیں۔ اللہ تعالیٰ آپ کے فکری افق کو مزید تابندگی اور آپ کے عقابی حوصلے کو بالیدگی عطا فرمائے۔ میں اس موقع پر آپ کا شکریہ ادا کرتا ہوں اور اس کتاب کے مرتبین مفتی محمود اختر کیفی قاسمی، مفتی محمد ارشد ربانی قاسمی کو اس گراں قدر علمی تحقیق پر مبارک باد پیش کرتا ہوں۔

امید ہے کہ کتابوں کے رنگ برنگے میلے میں یہ کتاب اپنی شناخت قائم کرنے میں کامیاب ہوگی۔

امانت علی قاسمی

استاذ دارالعلوم وقف دیوبند

۲۹ شعبان المعظم ۱۴۴۶ھ

انتساب

ہم اپنی اس علمی کاوش کوعلم وتحقیق کے عظیم مرکز مادر علمی ’’دارالعلوم وقف دیوبند‘‘ کی جانب منسوب کرتے ہیں، جہاں سے ہمیں علمی شعور ملا، یہاں کے چشمۂ فیض سے ہم نے اپنی علمی تشنگی بجھائی اوراس کے آغوش تربیت میں رہ کرہمیں قلم کےنوک وپلک سنوارنے کا سلیقہ آیا۔

ہمارے محسن ومربی والدین کے نام جنہوں نے ہراعتبار سے ہمارا تعاون کیااورجن کی مخلصانہ جدوجہداورشب وروز دعاؤں کی بدولت ہم علم دین سےفیض یاب ہوئے۔

ان مقتدراورجلیل القدراساتذہ کے نام جن کی صحبت اورتربیت سے ہماری شخصیت کی تعمیر ہوئی، بالخصوص شعبہ تخصص فی الفقہ کے اساتذہ کے نام جن کی رہنمائی اوربھرپورتعاون کے طفیل اس کام کی تکمیل ہوئی۔

اللہ تعالیٰ ان تمام کے حق میں دونوں جہاں کا خیر مقدر کرے۔آمین

اظہار تشکر

یقیناً ہر کاوش کی تکمیل اور اس کی کامیابی کے پس پردہ ایک پوری جماعت کی غیر معمولی محنت و توجہ کارفرما ہوتی ہے اور مختلف جہات سے ان کا تعاون شامل حال رہتا ہے۔ ہم لوگ اپنے تمام ہی محسنین ومعاونین کا شکریہ ادا کرتے ہوئے ادارۂ ہذا کے فعال ومتحرک اور علم دوست وقدرشناس نائب مہتمم حضرت مولانا ڈاکٹر محمد شکیب قاسمی صاحب دامت برکاتہم کے تہہ دل سے شکرگزار ہیں اور ان کی خدمت میں گلدستہ تشکر وامتنان پیش کرتے ہیں، جنھوں نے اس عظیم علمی وفکری کتاب کی ترتیب کی ذمہ داری ہمیں سونپی اور ہر موڑ پر ہماری دست گیری فرماتے رہے۔

اسی طرح اپنے تمام اساتذہ کے بے حد ممنون ومشکور ہیں، جنھوں نے اپنی تمام تر مصروفیات ومشاغل کے باوجود تحریر وترتیب، مواد کی فراہمی میں قدم بہ قدم تعاون کیا اور ہماری کاوش کی تراش خراش میں اپنا قیمتی وقت مبذول کر کے اسے معیاری بنانے میں ہمارا بھرپور ساتھ دیا۔

اللہ تعالیٰ ان حضرات کو اپنی شایان شان بدلہ مرحمت فرمائے۔ آمین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ابتدائیہ

دین اسلام ایک مکمل اور آفاقی مذہب ہے، جس میں نوع انسانی کے تمام ضابطے موجود ہیں، انسانی زندگی کا کوئی ایسا گوشہ اور پہلو نہیں ہے، جہاں شریعت کی طرف سے رہنمائی نہ کی گئی ہو، شرعی قوانین میں وہ آفاقیت اور جامعیت ہے، جن میں قیامت تک آنے والے تمام نئے مسائل کا حل موجود ہے، خواہ انفرادی ہو یا اجتماعی، عبادات سے متعلق مسائل ہوں یا دیگر معاملات سے متعلق۔

غرض یہ کہ شریعت اسلامی کی ہر آن یہ کوشش رہی کہ نوع انسانی کے تمام شعبہائے زندگی میں ان کو مضبوط دستور اور ایسے قوانین فراہم کیے جائیں، جو زمانے اور حالات سے ہم آہنگ ہونے کے ساتھ اعتدال پر مبنی ہوں، جن میں اتنی وسعت ہو کہ عرف و عادت اور زمانے کے لحاظ سے نئے مسائل کا حل نکالا جاسکے۔

ان تمام ابواب میں موجودہ دور کے لحاظ سے سب سے زیادہ اہمیت کی حامل معاملات کا باب ہے، جو کئی جہتوں سے دیگر ابواب پر فوقیت رکھتا ہے؛ اس لیے کہ اس برق رفتار دور میں معاملات کے باب میں جس قدر تنوع پیدا ہوا ہے اور اس کے طریقۂ کار میں جو تبدیلیاں آئی ہیں، مشارکہ، وکالہ، اجارہ اور آن لائن تجارت کی جتنی مختلف شکلیں رائج ہیں اس کا حل تلاش کرنا ضروری ہے، تاکہ ہم زمانہ سے ہم آہنگ اسلامی احکامات پر عمل پیرا ہوسکیں۔

بالخصوص آج جب کہ پوری دنیا میں ہر طرف سے تجارت و معیشت اپنے عروج پر ہے، مختلف جہتوں سے اس میں کافی تنوع پیدا ہوا ہے، آئے دن معاملات کی نئی نئی شکلیں وجود میں آرہی ہیں، انفرادیت سے زیادہ اجتماعی مشارکت کے ذریعے تجارتی نظام کو فروغ دیا جارہا ہے، آن لائن کی صورت میں مختلف بیع وشراء ہورہی ہیں، ای میل اور ٹیکس میسج وغیرہ کے ذریعہ ایجاب وقبول کی توثیق ہوتی ہے، بیع قبل القبض کی مختلف اقسام رائج ہیں، خیارات، مرابحہ اور اقالہ کی نوعیت بدل چکی ہے، شرکت ومضاربت اور اجارہ کی غیر معمولی صورتیں پائی جارہی ہیں، موجودہ دور میں مالیاتی اداروں

میں شرکت ومضاربت کا معاملہ مختلف طریقے پر مروج ہے، اسی طرح اس دور جدید میں اجارہ کے ذریعہ بھی مختلف طریقۂ معاش کو اپنایا گیا ہے، مثلاً: مسلمان اجیر کی حیثیت سے غیر مسلم کی عبادت گاہ کی تعمیر کرتا ہے، بینکوں اور شراب خانوں میں ملازمت پر اجرت لی جاتی ہے، لوگ اپنی زمین یا مکان ناجائز کاموں کے لیے کرایہ پر دیتے ہیں، بعض دفعہ کوئی اپنی سواری کے ذریعہ حرام اشیاء دوسری جگہ منتقل کرتا ہے۔

ان کے علاوہ اور بھی ایسے جدید مسائل ہیں؛ جن کا تذکرہ فقہ کی بعض کتابوں میں صراحتاً موجود نہیں ہے اور اگر کہیں ہے بھی تو ائمہ کے اقوال میں اختلاف ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں بعد کے اصحاب ترجیح فقہائے کرام نے عرف واحوال اور تعامل ناس کی بنیاد پر مختلف دلائل کی روشنی میں اگر چہ مفتی بہ اور راجح اقوال کی تعیین فرمائی ہے اور ان کی کتابوں میں بعض جزئیات کا بھی اشارہ ملتا ہے؛ لیکن وہ مسائل بھی زمانے کے گزرنے اور معاملات میں جدت اور تنوع پیدا ہونے کی بنیاد پر موجودہ دور کے لحاظ سے ناکافی معلوم ہوتے ہیں۔

اسی طرح حضرات فقہاء کے اختلافات تمام فقہی کتابوں کی زینت بنی ہوئی ہے، ان میں بسا اوقات حضرات فقہائے متاخرین مفتی بہ اقوال کا تعین بھی کرتے ہیں؛ لیکن ہر جگہ اس کا اہتمام نہیں ہو پایا ہے جس سے فقہ وفتاوی سے شغف رکھنے والے حضرات کو کافی تشویش اور دقت پیش آتی ہے کہ اس مسئلہ میں مفتی بہ قول کیا ہے؟ نیز دوران درس بھی طلبہ سوال کرتے ہیں کہ اس مسئلے پر فتوی کس پر ہے؟ انہی چیزوں کے پیشِ نظر اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ اردو زبان میں معاملات سے متعلق ان مسائل پر گفتگو کی جائے جو ائمہ ثلاثہ احناف کے درمیان مختلف فیہ ہے اور شرعی نقطۂ نظر سے ان مسائل کو اور زیادہ منقح کیا جائے؛ تاکہ مفتی بہ قول کی صحیح تعیین کے ساتھ اس کی روشنی میں عصری مسائل کو منطبق کیا جائے، جس سے ہر عام وخاص کے لیے استفادہ کی راہ اسان ہو سکے۔ یہ ہمارے لیے بڑی سعادت کا موقع ہے کہ ''شعبہ تخصص فی الفقہ'' (۱۴۴۵ھ بمطابق ۲۰۲۴ء) کے لیے دار العلوم وقف دیوبند کے نائب مہتمم حضرت مولانا ڈاکٹر محمد شکیب قاسمی اور دیگر اساتذہ کے مشورے سے مقالہ بعنوان ''معاملات مالیہ میں امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین رحمہما اللہ کا اختلاف مفتی بہ قول کی تعیین اور عصری تطبیقات'' منتخب کیا گیا، جس کے لیے ہم ادارۂ ہذا اور ان کے ذمہ داران کے

بہت ہی ممنون ہیں کہ انہوں نے ہمارے لیے سندی مقالہ کی حیثیت سے ایک ایسے حساس اور منفرد موضوع کا انتخاب فرمایا جو وقت کے لحاظ سے موزوں تر ہے۔

یہ موضوع ہم جیسے آب بے مایہ اور ادنی طالب علم کی بساط اور لیاقت وصلاحیت سے بالاتر تھا؛ تاہم حضرت مولانا ڈاکٹر محمد شکیب قاسمی صاحب (ڈائیریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی ونائب مہتمم دارالعلوم وقف دیوبند) کی بھرپور حمایت اور ان کی سرپرستی میں، دیگر اساتذۂ کرام کی رہنمائی اور مشورے سے کام کا خاکہ تیار ہوا، بالخصوص حضرت مولانا ومفتی امانت علی صاحب قاسمی (استاذ فقہ وتفسیر ومفتی دارالعلوم وقف دیوبند) اور حضرت مولانا ومفتی حسنین ارشد قاسمی (استاذ فقہ ونائب مفتی دارالعلوم وقف دیوبند) کے مشورے اور ان کے بتائے منہج کے مطابق ہم نے اس کام کا آغاز کیا، ان کی نگرانی اور غیر معمولی توجہات کی وجہ سے ہمیں بھرپور حوصلہ ملا، انہوں نے وقتاً فوقتاً ہماری ہمت افزائی فرمائی، جس سے مزید ان کی علمی معاونت پر ہمارے لیے اس عظیم کام کو کرنا آسان ہوا۔

ابتدا میں ہم نے معاملات مالیہ سے مناسبت پیدا کرنے اور اختلافی مسائل کا انتخاب کرنے کے لیے مختلف کتابوں کے مطالعہ کا آغاز کیا، جس میں ''ہدایہ''، ''ملتقی الابحر'' اور ''قدوری'' کے منتخب ابواب کا بالاستیعاب مطالعہ کیا گیا، پھر مسائل کی نشاندہی ہوئی اور ان نشان زد مسائل کے حوالے سے مختلف عربی کتابوں کی طرف مراجعت کا موقع ملا جن کی مدد سے مسائل کی تفہیم وتوضیح میں کافی سہولت ہوئی اور ان کو مزید منقح کرنا آسان ہوا۔

اس مقالہ سے متعلق بقیہ مناہج وتفصیلات درج ذیل ہیں۔

اختلاف کی حقیقت:

اختلاف درحقیقت کسی دوسرے کی رائے سے الگ نقطۂ نظر قائم کرنے کو کہا جاتا ہے، جو کبھی معاملات میں ہوتا ہے اور کبھی دیگر آراء وافکار میں؛ البتہ یہاں فقہی اختلاف سے مراد اجتہادی اختلاف ہے، جو عہد صحابہ سے لے کر فقہاء کے درمیان رائج ہے۔

اختلاف کی اقسام:

وہ اختلاف جو ثبوت اور دلائل کی روشنی میں خلوص کے ساتھ ہو وہ اختلاف مقبول ہے اور جو بلا

دلیل بغض وعناد کی بنا پر ہوتو وہ مذموم اختلاف ہے۔

البتہ فقہاء کے درمیان باہمی آراء ونظریات کا جو اختلاف رہا ہے وہ دو طرح کا ہے:

(۱) اختلاف برہان (۲) اختلاف زمان

اختلاف برہان وہ ہے جس کی بنیاد دلائل پر ہو۔

اختلاف زمان وہ ہے جو دلائل کی بنیاد پر نہ ہو؛ بلکہ زمانہ اور عرف کے لحاظ سے کسی مسئلہ میں فقہاء کی آراء بدلتی رہی ہوں۔ مثلاً ایک زمانہ میں اس مسئلہ کا حکم کچھ اور رہا ہو اور دوسرے زمانے میں عرف واحوال کی بنیاد پر فقہاء کی رائے بدل گئی ہو۔ [1]

اختلاف کے اسباب:

متفرق کتابوں میں اسباب فقہ کے اختلاف الگ الگ بیان کیے گئے ہیں؛ جن میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) لغت: شارع کی طرف سے جب کوئی لغت آئے تو اس کے معنیٰ ومفہوم کی تعیین میں اختلاف پایا جانا۔ مثلاً: لفظ ''قروء'' سے امام صاحبؒ ''حیض'' مراد لیتے ہیں اور امام شافعیؒ ''طہر''۔

(۲) روایت: راویوں کے درمیان روایات کا مختلف ہونا۔ مثلاً: کسی حدیث کی طرف راوی کی رسائی نہ ہو تو قرآنی آیت یا دوسری حدیث کی بنیاد پر اس کا فیصلہ کر دیا ہو یا کسی حدیث کے معانی ومفاہیم محدثین کی آراء مختلف ہوں۔

(۳) تعیین علت: علت واسباب کی تعیین میں اختلاف ہو یعنی ایک ہی مسئلہ کے عدم جواز کی علت مختلف ہو۔ مثلاً: استنجاء کے دوران استقبال قبلہ سے ممانعت کی علت حنفیہ کے نزدیک قبلہ کا احترام ہے اور شافعیہ کے نزدیک کچھ اور ہے۔

(۴) احادیث سے استدلال: اصولی طور پر کسی احادیث کو قبول کرنے اور نہ کرنے میں اختلاف ہو۔ مثلاً: امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے یہاں مرسل روایات بھی معتبر ہیں؛ جب کہ امام شافعیؒ کے یہاں نہیں ہے۔

---

(۱) مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، قاموس الفقہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 55/2۔

(۵) تعارض ادلہ: کبھی دو متعارض روایات کی بنیاد پر بھی اختلاف کا سبب پایا جاتا ہے جس کے ناسخ اور منسوخ میں کوئی حتمی بات ثابت نہیں ہوتی، اس بنیاد پر بعض ایک کو ناسخ دوسرے کو منسوخ قرار دیتے اور بعض اس کے برعکس کرتے ہیں۔ (۱)

عبداللہ الطریقی نے دس اسباب اختلاف کو بیان کیا ہے چناں چہ وہ لکھتے ہیں:

أسباب اختلاف الأئمة المجتهدين: الأول: الاختلاف الواقع في الألفاظ، واحتمالها للتأويلات كلفظ القرء في تردده بين الحيض والطهارة أو لفظ أو الوارد في آية الحراية هل هو للتخيير أو أنه للتوزيع والتفصيل. الثاني: دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز فهل كلاهما: مراد. أم أحدهما. الثالث: دوران الدليل بين الاستقلال بالحكم وعدمه فهل الدليل مستقل بانتاج الحكم في المسألة أم محتاج إلى ضم غيره إليه حتى ينتج .الرابع: دورانه بين العموم والخصوص كقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ الخامس: اختلاف الرواية في الحديث فقد يبلغ الحديث أحدهم وقد لا يبلغ الآخر وقد يبلغه إلا أن شرطه لا يكمل فلا يعمل به. السادس: الاختلاف في أصل القياس وشروطه. السابع: دعوى النسخ وعدمه. الثامن: ورود الأدلة على وجوه تحتمل الإباحة وغيرها. التاسع: الاختلاف في العمل ببعض أي الأدلة الأصولية كالقياس وقول الصحابة المختلف عليها عند علماء الأصول كالقياس وقول الصحابي. العاشر: اختلافهم في بعض المبادىء اللغوية التي يتوقف عليها استنباط الأحكام مثل كلمة من أهي للتبعيض أو لابتداء الغاية والأمر المطلق هل يحمل على الوجوب أو الندب. (۲)

اختلافی مسائل کی بنیاد:

امام ابوحنیفہؒ کے زمانے میں غیر منصوص مسائل کے حل کے لیے اجتماعیت اور شورائی نظام کی شکل بہت ہی مضبوط اور مستحکم تھی۔ حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنی موجودگی میں اپنے تمام شاگردوں سے فقہی مسائل پر بحث و مباحثہ کراوتے، ان کے شاگرد امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ وغیرہ

(۱) مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، قاموس الفقہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 56/2۔

(۲) عبداللہ الطریقی، خلاصۃ تاریخ التشریع (الریاض: مکتبہ الملک، 1432)، 77۔

احادیث وآثار اور اجماع وقیاس کی روشنی میں کھل کر اپنی آراء کا اظہار فرماتے، گھنٹوں کسی مسئلہ پر بحث جاری رہتی، دلائل وشواہد کی بنیاد پر ایک دوسرے کی رائے پر نقد فرماتے، ہر کسی کو کلی آزادی ہوتی کہ وہ امام صاحبؒ کے سامنے اپنی رائے رکھے اور حضرت امام صاحبؒ جانبین کی دلائل کی روشنی میں حتمی فیصلہ فرماتے۔

فوضع أبو حنيفة رحمه الله مذهبه شورى بينهم، لم يستبد فيه بنفسه دونهم اجتهاداً منه في الدين، ومبالغةً في النصيحة لله ولرسوله والمؤمنين. فكان يلقى مسئلةً مسئلةً يقلبهم ويسمع ما عندهم ويقول ما عنده ويناظرهم شهراً أو أكثر من ذالک حتى يستقر أحد الأقوال فيها ثم يثبتها القاضي أبو يوسف في الأصول.(۱)

بہت سے ایسے مسائل ہیں جن میں حضرات صاحبین رحمہما اللہ امام صاحب رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں؛ البتہ چوں کہ یہ حضرات اجتہاد کے مقام پر فائز تھے اسی بنیاد پر یہ حضرات زمانہ اور عرف کے لحاظ سے بعض اصولی اور فروعی مسائل کا استنباط کرتے ہیں اور اپنے استاذ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے اختلاف کرتے ہیں؛ مگر ایسا نہیں ہے کہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب امام صاحب رحمہ اللہ کے مذہب سے مختلف ہے؛ بلکہ درحقیقت وہ امام صاحب رحمہ اللہ کا ہی مذہب ہے۔

طبقة المجتهدين في المذهب: كأبي يوسف ومحمد، وسائر أصحاب أبي حنيفة القادرين على استخراج الأحكام عن الأدلة المذكورة على حسب القواعد التي قررها أستاذهم، فإنهم وإن خالفوه في بعض أحكام الفروع لكنهم يقلدونه في قواعد الأصول ..... والحاصل أن ما خالف فيه الأصحاب إمامهم الأعظم لا يخرج عن مذهبه إذا رجحه المشايخ المعتبرون، وكذا ما بناه المشايخ على العرف الحادث لتغير الزمان أو للضرورة ونحو ذلك لا يخرج عن مذهبه أيضاً؛ لأن ما رجحوه لترجح، دليله عندهم مأذون به من جهة الإمام، وكذا ما بنوه على تغير الزمان والضرورة باعتبار أنه لو كان حيا لقال بما قالوه؛ لأن ما قالوه إنما هو مبني على قواعده أيضاً فهو مقتضى مذهبه.(۲)

(۱) الموفق المکی، مناقب أبی حنیفة (حیدر آباد: دائرة المعارف، 1321)، 133۔

(۲) ابن عابدین، شرح عقود رسم المفتی (دیوبند: اتحاد)، 50-96۔

موضوع کا تعارف:

یہ مقالہ ''معاملات مالیہ میں ائمہ احناف کا اختلاف، مفتی بہ قول کی تعیین اور عصری تطبیقات'' کے عنوان پر تین اجزاء پر مشتمل ہے، جو معاملات کے باب میں اپنی حساسیت اور اہمیت کے لحاظ سے مسلم ہے۔ جس میں معاملات سے متعلق ان اختلافی مسائل کو بیان کیا گیا ہے؛ جو ائمہ ثلاثہ احناف کے درمیان مختلف فیہ ہیں؛ البتہ بعض ایسے مسائل بھی لئے گئے ہیں، جن میں ائمہ ثلاثہ احناف کے مقابل میں صرف امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے۔

تاہم ان مسائل کو لینے کے لیے ہم نے فقہ حنفی کے مشہور متون ''ملتقی الابحر''، ''قدوری''، ''المختار للفتوی'' اور ہدایہ وغیرہ کو بنیاد بنایا ہے، ان میں متعلقہ ابواب کے تحت اکثر مسائل کا احاطہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے؛ البتہ بعض فروعی مسائل جو کسی اصول کے تحت متفرع ہیں، ہم نے انہیں ترک کر دیا ہے اسی طرح غلام اور باندی کے مسائل سے ہم نے گریز کیا ہے۔

ان اختلافی مسائل پر تفصیلی گفتگو کرنے کے ساتھ مفتی بہ اقوال کی بھی تعیین کی گئی ہے، متعلقہ مسئلہ کے مفتی بہ ہونے کے سلسلے میں کن کی کیا رائے ہے؟ انہیں بھی زیادہ سے زیادہ زیر بحث لانے کی کوشش ہوئی ہے؛ البتہ بعض وہ مسائل جن کے مفتی بہ ہونے کی صراحت کہیں موجود نہ ہو تو ان کی تعیین میں متفرق کتابوں کے مناہج کو سامنے رکھ کر مفتی بہ ہونے یا نہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہے۔ اسی طرح مفتی بہ قول کی تعیین کے بعد اس اختلافی مسئلہ پر جو جدید مسائل متفرع ہو سکتے تھے اور متعلقہ مسئلہ کے تحت ان کو منطبق کرنا ممکن تھا، ہم نے حتی الامکان اس کا بھی اہتمام کیا ہے۔

ابواب و فصول کی تفصیلات:

یہ مقالہ چار ابواب اور گیارہ فصول پر مشتمل ہے، پہلے باب کے تحت پانچ فصول ہیں، جن میں بیوع کا تعارف، احکام و اقسام، خرید و فروخت، خیارات، ربا (سود)، اقالہ، مرابحہ اور تولیہ کے تمام اختلافی مسائل مع عصری تطبیقات بیان کیے گئے ہیں۔ دوسرے باب کا آغاز شرکت سے ہے، جس کے تحت دو فصلیں ہیں، پہلی فصل میں شرکت کا اجمالی تعارف، احکام اور شرائط کا ذکر ہے اور دوسری فصل کے تحت شرکت کے اختلافی مسائل مع عصری تطبیقات بیان ہوئے ہیں؛ تیسرا باب مضاربت

کے مسائل پر ہے، اس کی بھی دو فصلیں ہیں، پہلی فصل میں مضاربت کا تعارف، اقسام اور اس کی مشروعیت بیان ہوئی ہے اور دوسری فصل میں مضاربت کے اختلافی مسائل مع عصری تطبیقات پیش کیے گئے ہیں، اور آخری باب اجارہ کے عنوان سے ہے، یہ باب بھی حسب سابق دو فصلوں پر مشتمل ہے، پہلی فصل اجارہ کا تعارف، شرائط اور اس کے احکام سے متعلق ہے؛ جب کہ دوسری فصل میں اجارہ کے اختلافی وعصری مسائل تطبیقی شکل میں بیان کیے گئے ہیں۔

مقدمہ کے تحت فقہ حنفی کے مآخذ و مصادر اور ان کے منہج استخراج کو بیان کیا گیا ہے، پھر امام صاحب رحمہ اللہ اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے سوانح پر تفصیلی گفتگو ہوئی ہے۔ اس کے علاوہ معاملات مالیہ سے متعلق بیشتر ابواب، مثلاً: خرید وفروخت، خیار شرط، خیار رؤیت، اقالہ، مرابحہ وتولیہ اور حقوق وربا کے مختلف فیہ مسائل کا احاطہ کیا گیا ہے۔ مزید شرکت ومضاربت اور اجارہ کے اختلافی اور عصری مسائل مع تطبیقات بحث کے تحت آئے ہیں۔

ہر باب کے شروع میں اجمالاً بنیادی امور پر گفتگو ہوئی ہے، متعلقہ باب کی تعریف، ارکان و شرائط کے ساتھ اس کا حکم بیان کیا گیا ہے، اور اس کی مختلف صورتیں اور اقسام بھی لکھے گئے ہیں۔ مزید فقہی زاویے سے اس کی مشروعیت پر فقہائے احناف کی کیا رائے ہے؟ اور ان کے دلائل کیا ہیں؟ اختلافی مسائل اور عصری مسائل تطبیقی شکل میں بیان ہوئے ہیں۔

ان مبادیات کے بعد سب سے پہلے نفس مسئلہ سے متعارف کرایا گیا ہے، مسئلہ کے کس شق پر کیا اختلاف ہے؟ اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے متعلقہ مذہب کے ساتھ اختلافی مسئلہ ذکر کیا گیا ہے، ہر ایک کے دلائل بیان کرنے ساتھ اخیر میں مفتی بہ قول کی تعیین ہوئی ہے اور ان کی تعیین میں جتنے اقوال مل سکے سبھی کا احاطہ بھی کیا گیا ہے، پھر ان ہی مفتی بہ اقوال کی روشنی میں جدید مسائل بیان کئے گئے ہیں۔

اختلافی مسائل کا منہج:

جن مسائل میں ائمۂ احناف کا اختلاف ہے ان کی مختلف صورتیں ہیں۔ مثلاً: کبھی کسی مسئلہ میں

امام صاحبؒ کے ساتھ امام ابو یوسفؒ ہیں تو شیخینؒ کے مذہب سے اس کو تعبیر کیا گیا ہے اور اگر کسی مسئلہ میں امام صاحبؒ کے ساتھ امام محمدؒ ہیں تو طرفین کے مذہب سے ان کا نقطۂ نظر بیان ہوا ہے اسی طرح مذکورہ دونوں صورتوں سے مختلف کسی مسئلہ میں امام صاحبؒ کے مقابل میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ اختلاف کا ہے تو ایسی صورت میں امام صاحبؒ کا مذہب ان کے نام کے ساتھ بیان ہوا ہے اور بقیہ ائمۂ احناف کا مذہب صاحبین سے بیان ہوا ہے اور جب کسی مسئلہ میں ہر ایک کا نقطۂ نظر مختلف ہو تو اس وقت ہر ایک کا مذہب فرداً فرداً بیان ہوا ہے۔ نیز وہ مسئلہ جس میں ائمۂ ثلاثہ احناف کے خلاف امام زفرؒ کا نقطۂ نظر ہے تو وہ بھی پیش کیا گیا ہے۔

بعض مسائل ایسے بھی ہیں جن میں تصحیح مختلف ہے، ایسے موقع پر ہم نے متاخرین فقہاء کی مختلف آراء کی روشنی میں ان کی تعیین کی ہے، مختلف فیہ مسئلہ میں سب سے پہلے ان کا مذہب بیان ہوا ہے، پھر اس مذہب کی توثیق پر عربی عبارت پیش کی ہے، متعلقہ مذہب کا استدلال کیا ہے؟ اس کی وضاحت ہوئی ہے پھر اس کی عربی عبارت پیش کی گئی ہے، یہی منہج تمام اختلافی مسائل میں اپنایا گیا ہے۔ اسی طرح یہ بھی کوشش ہوئی ہے کہ مذہب کی تائید کے لیے جس کتاب سے عربی عبارت لائی گئی ہے، اس کے وجہ استدلال میں دوسری عربی کتاب سے دلائل کو ذکر کیا جائے؛ تاکہ متعلقہ مذہب اور اس کا طرزِ استدلال زیادہ واضح ہو اور مختلف کتابوں کی شکل میں دلائل کی کثرت ہوں۔

مفتی بہ اقوال کی تعیین، منہج اور طریقہ کار:

مفتی بہ اقوال کی تعیین میں عموماً ان کتابوں کی طرف رخ کیا گیا ہے، جن میں مختلف طریقوں سے اقوال کے صحیح اور راجح ہونے کا اشارہ کیا گیا ہو۔ خواہ یا تو صراحتاً ہو جیسے ''**به يفتى**''، ''**عليه الفتوى**''، ''**هو الصحيح**'' یا ''**هو الاصح**'' اور ''**هو المشهور**'' وغیرہ۔ یا پھر اشارتاً۔ مثلاً: بہت سی کتب فقہیہ کا منہج اقوال صحیح بیان کرنے میں مختلف ہوتا ہے، جیسے اصحاب متون عموماً مفتی بہ پہلے ذکر کرتے ہیں، جب کہ صاحب ہدایہ اخیر میں ذکر کرتے ہیں، اسی اعتبار سے تمام مسائل پر مفتی بہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہے، نیز اس کے علاوہ وہ کتابیں جن میں عموماً مفتی بہ اقوال مذکور ہیں۔ جیسے ''**مجلة الاحكام العدلية**'' وغیرہ ان کی روشنی میں بھی مفتی بہ مسائل کی کی تعیین ہوئی ہے۔

عصری مسائل کی تطبیقات

تمام اختلافی مسائل کے مفتی اقوال کی تعیین کے بعد یہ کوشش کی گئی ہے کہ متعلقہ مسئلہ پر دیگر کون سے جدید مسائل متفرع ہوسکتے ہیں اور مختلف اصول وفروع کی روشنی میں ان کی عصری تطبیقات کی کیا صورتیں ہوں گی؟ انہیں بھی حتی الامکان بیان کیا گیا ہے، بالخصوص جدید مسائل پر لکھی گئی مختلف مقالات اور دیگر اردو فتاوے کی مدد سے عصری مسائل کے انتخاب کا کافی حدتک اہتمام کیا گیا ہے اور ان کو بنیاد بنا کر جدید مسائل بیان کیے گئے ہیں۔اس طرح فقہ حنفی کی مختلف کتابوں سے کل 61 اختلافی مسائل بیان ہوئے ہیں اور ان اختلافی مسائل اور ان اختلافی مسائل کے تحت مفتی بہ قول کی تعیین کی روشنی میں کل 56 عصری مسائل کا انطباق کیا گیا ہے۔

تاہم موضوع سے متعلق یہ دعوی ہرگز نہیں کیا جاسکتا کہ اس کا احاطہ کرنے میں کسی طرح کی کوئی کمی اور خامی نہیں رہی ہوگی؛ بلکہ اس ابتدائی کاوش میں صاحب علم اور اہل فن کو رائے زنی اور اصلاح کا کلی اختیار ہے؛ لہٰذا اگر کسی جگہ کوئی غلطی وکوتاہی نظر آئے تو ازراہ کرم وہ ہمیں مطلع فرمائیں، یہ ان کا ہمارے اوپر سدا علمی احسان رہے گا۔

بہرحال ہم اس خوشی کے موقع پر جب کہ ہماری خوشیوں کی کوئی انتہا نہیں ہے اور ہمارا دل فرحت وشادمانی سے موجزن ہے، ہم اللہ رب العزت کے بارگاہ میں سجدہ شکر بجالاتے ہیں اور دوبارہ ادارہ، منتظمین اور اساتذہ کا شکریہ ادا کرتے ہیں جن کی توجہات وعنایات سے کام اس مرحلے میں طے ہوسکا۔

اللہ تعالیٰ ہی آپ کو ان کا بہترین عطیہ نصیب فرمائے۔اور ہماری اس علمی کاوش کو بارگاہ ایزدی میں شرف قبولیت عطا فرمائے اور مزید علمی وتحقیقی کاموں کی توفیق میسر فرمائے۔

محمد ارشد ربانی
شعبہ تخصص فی الافتاء (سال دوم)

محمود اختر کیفی
شعبہ تخصص فی الافتاء (سال دوم)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

''فقہ'' اسلامی تعلیمات کا ایسا انمول باب ہے، جس میں قرآن کریم کی تفسیر اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریح، انتہائی مناسب اور معقول انداز میں پیش کی جاتی ہے، جس میں لوگوں کی پر بہار زندگی کے لیے قیمتی ذخائر دستیاب ہیں، جس سے ہر زمانے کے درپیش مسائل اور چیلنجز کا حل نکل سکتا ہے؛ اسی وجہ سے اس کی اہمیت اور ضرورت ہر زمانے میں رہی ہے اور دور حاضر میں اس کی ضرورت دوچند ہوگئی ہے، فقہاء نے جو اصول اور ضوابط قرآن وحدیث سے اخذ کیے ہیں، ان کی روشنی میں آج بھی بے شمار جدید اور پیچیدہ مسائل کی گتھیوں کو سلجھانے میں عصر حاضر کے علماء شب وروز کی محنت صرف کر رہے ہیں۔

فقہ اسلامی میں ایسی جامعیت اور انفرادیت ہے کہ وہ انسانی زندگی کے ہر باب کو نہایت خوش اسلوبی سے حل کرتی ہے؛ بلکہ انسان کی زندگی کا ہر ہر لمحہ اس سے مربوط ہے، اس کی روشنی اور ضیاپاشی سے زندگی نورانی اور متبرک بن جاتی ہے، اس کی حساسیت کا انکار وہی لوگ کر سکتے ہیں، جن کو سورج کی روشنی سے کچھ بھی فائدہ نہیں ہوتا، چاند کی چمک جن کے لیے بے معنی اور بے سود ثابت ہوتی ہے؛ حالاں کہ چاند اور سورج اپنی چمک دمک سے پوری دنیا کو منور کرتے رہتے ہے، ہر کسی کے لیے اس کا فائدہ تام اور مکمل ہوتا ہے، جس سے استفادہ کرنے والے استفادہ کرتے ہیں ہاں جن کی بینائی ہی سلب کر لی گئی ہو، اس کے حق میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔

گر نہ بیند بروز شپرۂ چشم
چشمہ آفتاب را چہ گناہ

فقہ اسلامی کی تاریخ قدیم ہے، فقہاء نے اس کی ترویج اور اشاعت میں ہمیشہ اپنا قیمتی اور بیش بہا وقت اس کی نذر کیا ہے، آج ہمارے سامنے جو اس قدر وسیع عناوین اور دقیق نکات موجود ہیں،

ان سے ہم ان کی محنتوں اور جد وجہد کا بخوبی اندازہ لگا سکتے ہیں۔

فقہ کی خدمات میں بے شمار فقہاء نے اپنا قیمتی وقت صرف کیا ہے اور ایسے دفینے کو باہر نکالا ہے جو اصل اور بنیاد کا درجہ رکھتے ہے، ان مسلّم شخصیات میں امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا نام جلی اور سنہرے حروف سے لکھے جانے کے قابل ہیں، ان حضرات کو اصطلاح فقہاء میں ''ائمہ ثلاثہ احناف'' کہا جاتا ہے، اس مقالہ میں بطور خاص انہیں حضرات کے نقطۂ نظر اور استدلال کو بیان کیا جائے گا؛ اس لیے ان کا مختصر تعارف انتہائی ناگزیر ہے، حضرات ائمۂ ثلاثہ کا مختصر سوانحی خاکہ اور فقہ حنفی کا منہج استخراج واستنباط اس مقدمہ کے ذیل میں ضبط تحریر کیا جاتا ہے، ان کے حالات میں ان کی زندگی کا مکمل احاطہ مقصود نہیں ؛ بلکہ مختصر تعارف پیش نظر ہے ؛ کیوں کہ ان کا تعارف بالتفصیل بہت سی کتابوں میں موجود ہے، ہم یہاں چند نقوش اور شہ پارے اکٹھا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، بوقت ضرورت تفصیلی حالات کے لیے بڑی کتابوں کی جانب مراجعت کی جاسکتی ہے، جہاں ہر گوشہ پر تفصیلی اور تحقیقی مواد دستیاب ہوجائیں گے۔

ائمۂ احناف سے متعلق بعض اصطلاحات:

فقہی کتابوں میں بے شمار مقامات ایسے ہیں، جہاں چند اصطلاحات مستعمل ہے، اگر ان اصطلاحات کو نہ سمجھا جائے تو کون سی باتیں کن کی جانب منسوب ہیں یہ سمجھنا مشکل ہوجاتا ہے؛ اس لیے فقہ حنفی میں ائمۂ احناف کے اختلاف کے وقت جو اصطلاحات استعمال کیے جاتے ہیں، ہم اس کی وضاحت ضروری سمجھتے ہیں؛ تاکہ اصطلاحات سے کلفت اور وحشت پیدا نہ ہو نیز عبارت کو صحیح طور پر سمجھا جاسکے۔

فقہ حنفی کی کتابوں میں ائمۂ احناف سے متعلق مستعمل اصطلاحات مندرجہ ذیل تحریر کیے جاتے ہیں:

مطلقاً ''امام'' سے امام ابوحنیفہؒ (صاحب مذہب) مراد ہوتے ہیں۔
''شیخین'' سے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ مراد ہوتے ہیں۔
''طرفین'' سے امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ مراد ہوتے ہیں۔

''صاحبین'' سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ مراد ہوتے ہیں۔

''الاول'' سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ، ''الثانی'' سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور ''الثالث'' سے امام محمد رحمہ اللہ مراد ہوتے ہیں۔

اور جہاں مطلقاً ''لهما'' لکھا گیا ہو، وہاں حضرات صاحبین مراد ہوتے ہیں، جب کہ ماقبل میں کوئی ذکر نہ آیا ہو؛ ورنہ جن دو حضرات کا تذکرہ ماقبل میں ہوا ہو، اسی کی جانب اس مرجع کو لوٹایا جائے۔

اور جہاں مطلقاً ''له'' لکھا گیا ہو، وہاں صاحب مذہب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ مراد ہوتے ہیں، جب کہ ماقبل میں کسی کا تذکرہ نہ آیا ہو۔[1]

امام اعظم ابو حنیفہؒ

امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تدوین فقہ کے بانی ہیں، ابواب فقہ میں آپ کی امتیازی شان مسلم ہے، محدثین وفقہاء نے آپ کو مجتہد مطلق تسلیم کیا ہے، آپ نے فقہ اسلامی کی ایسی خدمت کی ہے جو شریعت کے اسرار و رموز سے مربوط اور عند الناس مقبول ہے، امت کی راحت رسانی اور تنقیح مسائل کا جو فریضہ انجام دیا ہے وہ قابل تحسین اور ناقابل فراموش ہے، آپ کی شخصیت انتہائی عظیم اور آپ کردار بے انتہاء بلند ہے۔

نام و نسب:

آپ کا نام نعمان، والد کا نام ثابت ہے، دادا کا نام زوطی بن ماہ ہے، امام صاحب رحمہ اللہ کے پوتے اسماعیل بیان کرتے ہیں کہ: ہم فارسی النسل ہیں، میرا نام اسماعیل بن حماد بن نعمان بن ثابت بن نعمان بن مرزبان ہے۔

وقال إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة: أنا إسماعيل بن حماد بن النعمان بن ثابت بن النعمان بن المرزبان، من أبناء فارس من الأحرار.[2]

---

(۱) علامہ حلبی، مقدمہ ملتقی الابحر (استنبول: سیفا، 2019ء)، 13۔

(۲) ابن خلکان، وفیات الاعیان (بیروت: دار صادر، 1994ء)، 5/405۔

ابو بکر بغدادی، تاریخ بغداد (مصر: مطبع السعادہ، 1931ء)، 13/326۔

ولادت:

امام صاحبؒ کی ولادت کوفہ میں ہوئی، آپ کا سن ولادت ۸۰ھ بمطابق ۵ ستمبر ۶۹۹ء ہے۔ [1]

کنیت:

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی کنیت ''ابوحنیفہ'' ہے، یہ کنیت نسبی نہیں ہے؛ بلکہ یہ کنیت وصفی ہے اور اسم حقیقی پر اس قدر غالب ہے کہ آپ اسی سے مشہور اور متعارف ہیں۔

واضح رہے کہ بعض لوگوں نے آپ کی اس کنیت کو آپ کی بیٹی کی جانب نسبت کرتے ہوئے ''کنیت حقیقی سے تعبیر کیا، حالاں کہ ان کا یہ قول درست نہیں ہے:

''الخیرات الحسان''میں ہے:

واتفقوا علی أن کنیته أبو حنیفة رحمه الله مؤنث حنیف وهو الناسک أو المسلم؛ لأن الحنیف المیل، والمسلم مائل الی الدین الحق. قیل: سبب تکنیته بذالک: ملازمته للدواة المسماة حنیفة بلغة العراق، وقیل: کانت له بنت تسمی بذلک، ورد: بأنه لایعلم له ولد ذکر ولا أنثی غیر حماد. [2]

ابتدائی تعلیم، قدم بہ قدم:

امام صاحبؒ نے اپنی ابتدائی تعلیم اپنے آبائی وطن کوفہ میں ہی حاصل کی، اس کے بعد اپنے والد گرامی کے نقش قدم پر تجارت کا پیشہ اختیار کیا، جس میں دیانت داری وامانت داری کی وجہ سے غیر معمولی ترقی ہوئی، ایک دن اچانک بازار جاتے ہوئے امام عامر شعبیؒ سے ملاقات ہوئی، انہوں نے یہ سمجھ کر کہ کوئی نوجوان طالب علم ہے، اپنے پاس بلایا اور پوچھا کہ ''کہاں پڑھتے ہو''؟ انہوں نے ایک سوداگر کا نام لیا، امام شعبیؒ نے کہا: میرا مطلب یہ نہیں تھا، تم پڑھتے کس سے ہو؟ انہوں نے افسوس کے ساتھ جواب دیا کہ ''کسی سے بھی نہیں''امام شعبیؒ نے کہا کہ مجھ کو تم میں قابلیت کے جوہر نظر آتے ہیں، تم علماء کی صحبت میں بیٹھا کرو، اس پر اثر نصیحت نے آپ کو تعلیم وتعلم سے وابستہ ہونے

---

(۱) الزرکلی، الاعلام (دار العلم، 2002ء)، 36/8۔

(۲) ابن حجر الهیتمی، الخیرات الحسان (دمشق: دار الهدیٰ والرشاد، 1428ھ، 2007ء)، 60.

پر مجبور کر دیا۔[۱]

امام صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کے بعد میں نے بازار آنا جانا کم کر دیا اور علماء کی مجلسوں میں شرکت کرنے لگا اور علمی جواہر جمع کرنے میں مصروف کار ہوگا، یقیناً اللہ رب العزت نے ہمیں امام شعبیؒ کی بات سے بہت زیادہ نفع پہنچایا ہے۔[۲]

امام صاحبؒ کے اساتذہ وشیوخ:

امام صاحب رحمہ اللہ نے جن اساتذہ سے علوم ومعارف کے جواہر حاصل کیے، ان میں زیادہ تر تابعین تھے، تقوی وطہارت، عدل وامانت میں اپنی مثال آپ تھے، آپ کے اساتذہ ومشائخ کی تعداد چار ہزار کے قریب ہے، جن کے سینۂ گیتی سے براہ راست کسب علم کا موقع میسر ہوا؛ لیکن سب سے زیادہ استفادہ حضرت حمادؒ سے کیا جو آپ کے اخص الخاص استاذ تھے، فقہ کی پر پیچ گتھیوں کو سلجھانے کا ہنر آپ نے انہیں سے سیکھا، ان کی شاگردی پر آپ کو ناز تھا۔

ان کے علاوہ چند اور مشہور اساتذہ کے نام مختلف کتابوں کی مراجعت سے حاصل ہوئے ہیں۔ جیسے: حضرت عطاء بن رباحؒ، عاصم بن سلیمانؒ، عبدالکریم بن امیہؒ رحمہم اللہ وغیرہ۔

عبداللہ بن داؤد کہتے ہیں: میں نے امام صاحب رحمہ اللہ سے ایک مرتبہ دریافت کیا کہ آپ نے کن کن مشائخ سے استفادہ کیا، تو آپ نے فرمایا: قاسم، سالم، طاؤس، عکرمہ، مکحول شعبی، عبداللہ بن دینار، حسن بصری، عمرو بن دینار، ابو زبیر، عطاء، قتادہ، ابراہیم، نافع اور ان جیسے جلیل القدر بزرگوں سے براہ راست استفادہ کیا۔[۳]

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ایک ایسی روایت بھی ملتی ہے جس میں آپ نے فرمایا: میں اپنے استاد حضرت حماد سے بڑا فقیہ کسی کو نہیں پایا۔

الغرض آپ اپنے تمام اساتذہ میں حضرت حماد کے فقہی ذوق، طریقۂ استدلال، فن میں درک

---

(۱) شبلی نعمانی، سیرۃ النعمان (اعظم گڑھ: دار المصنفین شبلی اکیڈمی، 2014ء)، 23۔

(۲) موفق احمد مکی، مناقب ابی حنیفہ (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1981ء)، 1/54۔

(۳) ظفر احمد عثمانی، مقدمہ اعلاء السنن (دیوبند: مکتبہ اشرفیہ)، 1/21۔

وکمال سے غایت درجہ متاثر تھے اور سب سے زیادہ استفادہ کا موقع انہیں سے ہاتھ آیا ان کی وفات کے بعد ان کی ہم نشینی کا شرف بھی میسر ہوا۔

امام صاحب رحمہ اللہ کا علمی مقام ومرتبہ:

بالاتفاق آپ مجتہد مطلق ہیں اور مجتہد کے لیے جن علوم کی ضرورت ہے، ان میں آپ کامل ہیں، آپ کا علمی مقام اور جلالت شان انتہائی بلند ہے، بڑے بڑے فقہاء اور محدثین نے کمال علم کا اعتراف کیا ہے اور آپ کو مجتہد مطلق تسلیم کیا ہے۔

ابن خلکانؒ نے خطیب بغدادی کی ''تاریخ بغداد'' سے روایت نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ امام ابوحنیفہؒ نے خواب دیکھا کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر کو کھود رہے ہیں، انہوں نے ابن سیرینؒ کے پاس خواب کی تعبیر کے لیے کسی کو بھیجا، ابن سیرینؒ نے جواب دیا کہ: صاحب خواب علمی مقام ومرتبہ کے اتنے بلند مقام پر فائز ہوگا جہاں اب تک کوئی نہیں پہنچ سکا ہے۔

وذكر الخطيب في تاريخه: أن أبا حنيفة رأى في المنام كأنه ينبش قبر الرسول صلى الله عليه وسلم، فبعث من سأل ابن سيرين، فقال ابن سيرين: صاحب هذه الرؤيا يثور علماً، لم يسبقه أحد قبله. (۱)

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مالک بن انس سے پوچھا گیا کہ آپ نے امام ابوحنیفہؒ کو دیکھا ہے تو انہوں نے جواب دیا، ہاں! دیکھا ہے، وہ ایسا آدمی ہے کہ اگر اس کھمبے اور ستون کے بارے میں یہ کہہ دے کہ یہ سونے کا ہے تو اس کو ثابت کردے گا۔

قال الشافعي رحمہ اللہ: قيل لمالك بن أنس هل رأيت أبا حنيفة قال نعم رأيت رجلا لو كلمك في هذه السارية أن يجعلها ذهبا لقام بحجته. (۲)

اسی طرح شیخ الاسلام یزید بن ہارون نے کہا: میں نے امام صاحب رحمہ اللہ کے جتنے معاصرین سے ملاقات کی، سب کو یہی کہتے ہوئے سنا کہ امام ابوحنیفہؒ سے بڑا کوئی فقیہ نہیں ہے۔ ان کے مشہور

---

(۱) ابن خلکان، وفیات الاعیان (بیروت: دار صادر، 1994ء)، 409/5۔

(۲) خطیب بغدادی، تاریخ بغداد (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 337/1-338۔

قول کے الفاظ اس طرح ہیں:

سمعت کل من ادرکته من اهل زمانه یقول انه ما رأی افقه منه۔[1]

امام صاحب رحمہ اللہ کے علمی مقام اور فقہی بصیرت کے متعلق ان محدثین مجتہدین کے اقوال سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے، مختلف کتابوں میں اس قسم کے بے شمار اقوال بکھرے پڑے ہیں، "مناقب الائمۃ الاربعۃ" میں کچھ اقوال جمع کیے گیے ہیں، جہاں بوقت ضرورت مراجعت کی جاسکتی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے مخصوص تلامذہ:

آپ کی علمی وجاہت کے سامنے بڑے بڑے محدثین نے اپنا سپر ڈال دیا اور آپ کی شاگردی اختیار کرنے پر مجبور ہوگیے، یہ صرف آپ کی تبحر علمی اور خداداد صلاحیتوں کی بنیاد پر عنایت ہوا، امام صاحب رحمہ اللہ نے فقہ کی تدوین میں غایت درجہ احتیاط کا پہلو رکھا؛ کیوں کہ یہ بہت وسیع اور پرخطر کام تھا؛ اس لیے انہوں نے اس کو اپنی ذاتی رائے اور معلومات پر منحصر کرنا نہیں چاہا، اسی لیے اپنے چند ممتاز شاگردوں کو بھی منتخب کیا جو خاص خاص فنون میں مہارت رکھتے تھے اور تکمیل فقہ کے لیے ضروری تھے، جن شاگردوں کا انتخاب عمل میں آیا، اس میں یحیی بن ابی زائدہ، حفص بن غیاث، قاضی ابو یوسفؒ، داؤد الطائی، حبان، مندل، قاسم اور امام محمدؒ وغیرہ ہیں۔

امام طحاویؒ نے بسند متصل روایت نقل کیا ہے کہ جو تلامذہ تدوین فقہ میں شریک تھے ان کی تعداد چالیس تھی، جن میں یہ حضرات ممتاز تھے، امام طحاویؒ نے آگے یہ بھی تحریر کیا ہے کہ یحییٰ رحمہ اللہ سے متعلق لکھنے کا عمل تھا، انہوں نے تقریباً تیس سال تک اس فریضہ کو نبھایا ہے۔

امام صاحب رحمہ اللہ کے تمام شاگردوں کا تذکرہ یہاں مناسب نہیں، البتہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا مختصراً تذکرہ ہم ان کے سوانحی خاکہ میں بیان کریں گے، تفصیل وہاں دیکھ لیجئے۔

نماز جنازہ اور تدفین:

بالآخر وقت موعود آن پڑا، امام صاحب رحمہ اللہ اپنی زندگی کا ۷۰ سالہ دور پورا کرکے اس دار

(۱) الصمیری، اخبار ابی حنیفه واصحابه (بیروت: دار الکتب العربی، 1976ء)، 36۔

فانی سے چل بسے، آپ کی وفات کی خبر انتہائی برق رفتاری کے ساتھ شہروں اور قصبوں میں پھیل گئی اور لوگوں کی کثیر تعداد جمع ہوگئی، وفات کی خبر معلوم ہونے پر بڑے بڑے اہل علم نے اظہار افسوس کرتے ہوئے تعزیتی کلمات اور تاریخی جملے کہے۔

آپ کی نماز جنازہ چھ مرتبہ ادا کی گئی، پہلی جماعت میں تقریبا پچاس یا ساٹھ ہزار لوگ شریک تھے، بہت سے لوگوں نے قبر پر نماز جنازہ پڑھی، یہ سلسلہ چالیس روز تک چلتا رہا، خلیفہ منصور نے بھی جنازہ کی نماز قبر پر پڑھی، آپ نے وصیت فرمائی تھی کہ ''خیزران'' کے قبرستان میں دفن کیا جائے، سو آپ کی وصیت کے مطابق اسی قبرستان میں آپ کی تدفین عمل میں آئی۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ

امام ابو یوسفؒ کی جلالت شان انتہائی بلند اور شخصیت منفرد شان کی حامل تھی، امام ابو حنیفہؒ کے اجل تلامذہ میں آپ کا شمار ہوتا ہے، تین خلفاء عباسیہ نے آپ کو اپنے ادوار خلافت میں قضاء کے عہدے پر فائز رکھا، منصب قضاء میں آج بھی آپ کی مثال دی جاتی ہے اور آپ کے طرز عمل کو بطور استدلال پیش کیا جاتا ہے۔

ولادت:

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی ولادت کوفہ میں ہوئی، آپ کا سن ولادت ۱۱۳ھ ہے۔

نام ونسب:

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا اصل نام یعقوب ہے، ابن خلکان نے ''وفیات الاعیان'' میں آپ کا سلسلۂ نسب اس طرح بیان کیا ہے: ''یعقوب بن ابراہیم بن حبیب بن خنیس بن سعد بن حبتہ انصاری'' آپ عربی النسل ہیں۔

القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن خنيس بن سعد بن حبتة الأنصاري.(1)

(۱)ابن خلکان، وفیات الاعیان (بیروت: دار صادر، 1994ء)، 6/378۔

تعلیم وتربیت:

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے والد کا سایہ بچپن میں ہی اٹھ گیا تھا، معاشی اعتبار سے آپ بہت کمزور تھے، والدہ کی خواہش تھی کہ کوئی کام کریں اور گھر کا انتظام سنبھالیں؛ لیکن انہوں نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے دامن سے وابستہ ہوکر علم حاصل کرنے میں لذت محسوس کی اور جب تک امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ بقید حیات رہے، انہیں سے فیض حاصل کیا، جب امام صاحب کی وفات ہوگئی تو مدینہ سفر کرکے امام مالک رحمہ اللہ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور خوب استفادہ کیا، محدثین آپ کی ثقاہت اور علمی وجاہت پر متفق ہیں۔

امام صاحب رحمہ اللہ کے سب سے نمایاں اور مخصوص تلامذہ میں سرفہرست آپ کا ذکر ملتا ہے، آپ تدوین فقہ کی مجلس کا بھی حصہ تھے اور بہت سے مسائل میں امام صاحب رحمہ اللہ کی رائے سے اختلاف کیا۔

منصب قضاء:

آپ کے علمی مقام وعظمت نے خوب ترقی دی، علمی لیاقت اور دقیق فہم وفراست نے منصب قضا کے عہدہ پر فائز کردیا، ۱۶۶ھ میں خلیفہ مہدی نے قاضی کے عہدے پر مامور کیا، اس کے بعد تین خلفاء کے دور میں آپ منصب قضا پر فائز رہے، حتی کہ ہارون رشید نے اپنے دور خلافت میں آپ کو ''قاضی القضاۃ'' بنادیا، یہ عہدہ تاریخ اسلام میں اب تک کسی کو نہیں دیا گیا تھا؛ اسی وجہ سے آپ کو ''قاضی الدنیا'' بھی کہا جاتا ہے، فقہ حنفی کے عروج میں آپ کے منصبِ قضا کا بڑا دخل ہے، فقہاء کی رائے میں آپ سب سے پہلے فقیہ ہیں جنہوں نے فقہی مسائل کو احادیث نبویہ سے مؤید کرنے کا فریضہ نبھایا ہے۔

وفات:

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی وفات کا سانحہ بروز جمعرات ظہر کے وقت ربیع الاول کی پانچویں تاریخ ۱۸۲ھ میں پیش آیا۔[1]

---

(۱) خطیب بغدادی، تاریخ بغداد (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 261/14۔

محمد بن سماعہ بیان کرتے ہیں کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب تھا تو ان کی زبان پر یہ الفاظ جاری تھے:

اے خدا! تو جانتا ہے کہ میں نے کوئی فیصلہ عمداً خلاف واقعہ نہیں کیا، میری ہمیشہ کوشش رہی کہ جو فیصلہ ہو تیری کتاب اور تیرے پیغمبر کے طریقہ کے موافق ہو، جب کوئی مشکل مسئلہ آتا تھا تو میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کو واسطہ بناتا تھا اور جہاں تک مجھ کو معلوم ہے ابوحنیفہ رحمہ اللہ تیرے احکام کو خوب سمجھتے تھے اور عمداً حق کے راستہ سے باہر نہ جاتے تھے۔[۱]

امام محمد حسن بن الشیبانی رحمہ اللہ

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے علم سے فیضیاب ہونے والوں میں مشہور نام امام محمد بن حسن الشیبانی رحمہ اللہ کا بھی ہے، آپ انتہائی ذہین اور زیرک انسان تھے، تعلیم و تعلم سے گہری مناسبت تھی جس نے آپ کو مجتہد فی المذہب کے منصب پر فائز کر دیا، آپ کی یہ خصوصیت اور انفرادیت ہے کہ بالواسطہ یا بلاواسطہ مذاہب اربعہ (حنفی، شافعی، حنبلی اور مالکی) میں سے ہر ایک نے آپ کی علوم و آگہی سے استفادہ کیا۔

ولادت:

آپ کی ولادت عراق کے ''واسط'' نامی شہر میں ہوئی، آپ کی ولادت کا سال ۱۳۲ھ ہے۔

نام ونسب:

امام محمد رحمہ اللہ کا پورا نام ''محمد حسن بن فرقد الشیبانی'' ہے، یہ خاندان اصل میں دمشق کے مضافات کے ایک گاؤں ''حرستا'' میں آباد تھا۔[۲]

(۱)خطیب بغدادی، تاریخ بغداد (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 14/254۔

(۲)ابن خلکان، وفیات الاعیان (بیروت: دار صادر، 1994ء)، 4/184۔

تعلیم و تربیت:

آپ کی پرورش و پرداخت کوفہ میں ہوئی، کوفہ اس وقت علمی مرکز تھا، آپ نے مختلف جلیل القدر محدثین کی شاگردی اختیار کی، امام اوزاعی رحمہ اللہ، مسعر بن کدام اور سفیان ثوری رحمہم اللہ سے حدیث کا درس لیا، فقہ میں آپ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے سب سے زیادہ متاثر تھے؛ لیکن آپ کو امام صاحب رحمہ اللہ سے زیادہ استفادہ کا موقع نہیں ملا؛ اس وجہ سے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کی وفات کے وقت آپ کی عمر اٹھائیس سال تھی، امام صاحب رحمہ اللہ کی وفات کے بعد امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا، اس کے بعد مدینہ چلے گئے، وہاں امام مالک رحمہ اللہ سے استفادہ کیا۔ (۱)

فضل و کمال:

آپ کی شخصیت جوانی میں ہی نمایاں اور ممتاز تھی، آپ کے علم اور فضل و کمال کے چرچے خوب پھیل رہے تھے، آپ کو اصحاب ابی حنیفہؒ میں اعلیٰ مقام حاصل تھا، آپ فقہ حنفی کے دوسرے سب سے مضبوط بازو ہیں، آپ کو بطور خاص عربی زبان وادب پر کامل عبور حاصل تھا، آپ کی تحریر سلاست اور حسن تعبیر سے لبریز ہے، امام شافعیؒ نے ''کتاب الام'' میں اسی منہج کو اختیار کیا ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک اونٹ کے بوجھ کے برابر علم امام محمدؒ سے حاصل کیا ہے۔

تصنیف و تالیف:

امام محمدؒ کی تصنیفی خدمات بہت زیادہ ہیں، آج فقہ حنفی کا مدار ان ہی کتابوں پر ہے، ہم اجمالاً ان میں سے چند کتابوں کا تذکرہ کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔

مبسوط، جامع صغیر، جامع کبیر، زیادات، سیر صغیر اور سیر کبیر اور بھی ان کے علاوہ کثیر تصانیف ہیں جن کا احاطہ مقصود نہیں ہے، مختصراً یہ کہ امام محمدؒ کی کتابوں پر ہی فقہ حنفی کا مدار ہے، آج جو کتابیں دستیاب ہیں وہ چند ہی ہیں، جب کہ کہا جاتا ہے کہ آپ کی تصانیف تقریباً (۹۹۰) ہے، تصنیف کے باب میں متقدمین کا طریقہ یہ تھا کہ ہر باب کو مستقل کتاب کے نام سے موسوم کرتے تھے، مثال کے

---

(۱) خطیب بغدادی، تاریخ بغداد (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 172/2۔

طور پر کتاب الصلوۃ، کتاب الزکوۃ، بہت ممکن ہے کہ اس پہلو سے آپ کی تصانیف اتنی زیادہ ہوں۔

وفات:

آپ رحمہ اللہ کی وفات ۱۹۸ھ میں ایسے موقع پر ہوئی جب آپ رحمہ اللہ خلیفہ ہارون رشید رحمہ اللہ کی معیت میں ''خراسان'' کے سفر پر تھے، خراسان کے ''رے'' نامی مقام پر آپ کی وفات ہوگئی اور تجہیز و تکفین، جنازہ و تدفین کا عمل اسی شہر میں ہوا۔

احناف کا فقہی منہج

قرآن واحادیث میں اصولی اور کلی احکام بیان ہوئے ہیں اور فقہ میں ان احکامات کو بیان کیا گیا ہے جو قرآن وحدیث سے صراحۃ یا دلالۃ مستفاد و ماخوذ ہے یا تبدیلی احوال کی وجہ سے لوگوں کو اس کی حاجت لاحق ہوگئی ہے، فقہ اسلامی کو قانون اسلامی بھی کہہ سکتے ہیں، فقہ کا استنباط صحابہ کے زمانہ میں ہی جاری ہو گیا تھا؛ لیکن تدوین کا باضابطہ آغاز تابعین کے زمانے سے ہوا اور بے شمار مذاہب وجود میں آئے اور رفتہ رفتہ ہر ایک کا وجود معدوم ہو گیا۔

روز اول سے آج تک جن دبستان فقہ کو عروج و بقا حاصل ہے، وہ ائمہ اربعہ کی فقہ ہے، جن پر شروع دور سے تاہنوز لوگوں نے عمل جاری رکھا ہے، امام اعظم ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کو ائمہ اربعہ کہا جاتا ہے، بفضل الٰہی ان مخلصین فقہاء نے اتنا عظیم کام انجام دیا ہے، جس کی نظیر تاریخ میں دستیاب نہیں ہے اور ان تمام فقہ میں مرکزیت اور اولویت فقہ حنفی کو حاصل ہے، گویا تمام فقہی مکاتب میں یہ اصل کے قائم مقام ہے۔

استنباط واستخراج کا طریقۂ کار:

امام اعظم ابوحنیفہؒ نے فقہ کی تدوین و ترتیب سے قبل کچھ اصول وضوابط مقرر کیے اور مسائل فقہیہ کے استنباط کے وقت ان امور کا پاس ولحاظ رکھا، مسائل کے استنباط واستخراج کے وقت تمام ماخذ کی جانب مراجعت کا التزام فرمایا، امام صاحبؒ نے اپنا طریقۂ استنباط بالکل واضح لفظوں میں بیان فرمایا، جس کو خطیب بغدادی نے ''تاریخ بغداد'' میں نقل کیا ہے:

آخذ بكتاب الله فما لم أجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه و سلم فان لم أجد في كتاب الله و لا سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم أخذت بقول أصحابه اخذ بقول من شئت منهم و أدع من شئت منهم و لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم فأما إذا انتهى الأمر أو جاء إلى إبراهيم والشعبي و بن سيرين والحسن و عطاء و سعيد بن المسيب و عدد رجالا فقوم اجتهدوا فاجتهد كما اجتهدوا۔ (۱)

میں اللہ رب العزت کی کتاب پر عمل کرتا ہوں، اگر کتاب اللہ میں وہ حکم نہیں مل سکا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور ثقہ راویوں کے آثار پر عمل کرتا ہوں، اگر کوئی حکم کتاب اللہ اور سنت رسول میں نہ ملے تو جن صحابہ کے اقوال کتاب وسنت کے قریب تر ہو، اس کو اختیار کرتا ہوں اور اسی پر عمل کرتا ہوں، ایسا نہیں ہوتا کہ سارے صحابہ کے اقوال کو چھوڑ کر دوسرے قول کو اختیار کرلوں اور جب نوبت ابراہیم نخعیؒ، عامر شعبیؒ، محمد بن سیرینؒ، حسن بصریؒ، عطاء بن رباحؒ، سعید بن مسیبؒ اور ان کے علاوہ تک پہنچتی ہے تو ان حضرات نے اجتہاد کیا ہے؛ لہذا ہمیں بھی اجتہاد کا حق حاصل ہے کہ میں بھی انہیں کی طرح اجتہاد کروں، یعنی ان حضرات کے اقوال پر عمل کرنے کی پابندی نہیں کرتا؛ بلکہ ان ائمہ مجتہدین کی طرح اللہ رب العزت کی عطا کی ہوئی اجتہادی صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر اپنے فکر و اجتہاد سے پیش آمدہ مسائل کا استنباط کرنے کی مکمل سعی کرتا ہوں۔

اس عبارت کی روشنی میں معلوم ہوجاتا ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ نے فقہی مسائل کے استنباط واستخراج کے لیے جو اصول وضع کیے تھے، وہ بالکل واضح اور بے غبار تھے، ان کا بنیادی محور کتاب اللہ بعد ازآں سنت رسول اللہ اور تیسرے نمبر پر اقوال صحابہ پھر قیاس کا درجہ تھا، اسی ترتیب سے مراجعت فرماتے اور مسائل کا استخراج کرتے تھے۔

کتاب اللہ:

قرآن کریم ''فقہ'' کا اصل الاصول ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کتاب اللہ لفظ اور معنی دونوں سے عبارت ہے، جیسا کہ ایمان دو رکنوں سے عبارت ہے، تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان۔ امام

(۱) خطیب بغدادی، تاریخ بغداد (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 13/368۔

صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو آدمی عربی زبان میں قرأت نہ کرسکتا ہو، عربی تلفظ اس کے لیے دشوار ہو تو وہ دوسری زبانوں میں قرأت کرلے، اس کو قرأت بالمعنی کہتے ہیں، حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ عربی زبان کے علاوہ دیگر زبان میں قرأت مقبول نہیں ہے، البتہ کوئی عاجز ہو جو عربی زبان میں بالکل بھی قرأت نہ کرسکتا ہو تو گنجائش ہے۔

فخر الاسلام امام بزدویؒ نے نوح بن ابی مریمؒ سے نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اپنے اس قول سے رجوع کرلیا تھا اور دیگر ائمہ کے قول کو اختیار کرلیا تھا، قاضی امام ابو زیدؒ کا بھی یہی قول مختار ہے، عام محققین بھی یہی فرماتے ہیں اور اسی پر فتوی ہے۔

B: سنت رسول اللہ

فقہ اسلامی میں کتاب اللہ کے بعد سب سے اہم اور بنیادی ماخذ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے، اس کی وضاحت حدیث معاذ سے معلوم ہوتی ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے دریافت کیا کہ تم کس طرح فیصلہ کروگے؟ تو انہوں نے اسی ترتیب سے جواب دیا تھا، حضرت عمر فاروقؓ نے جو خط قاضی شریح کے پاس بھیجا تھا اس میں بھی یہی ترتیب مذکور تھی کہ پہلے کتاب اللہ کا درجہ ہے پھر سنت رسول اللہ کا درجہ ہے، اسی وجہ سے احناف بھی استنباط مسائل میں کتاب اللہ کے بعد سنت رسول کا التزام کرتے ہیں۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ائمۂ احناف حدیث کے مقابلے میں قیاس کو مقدم رکھتے ہیں، یہ سراسر افتراء اور بہتان ہے، امام ابوحنیفہؒ نے خود اس کی نفی فرمائی ہے، انہوں نے فرمایا:

> جو شخص یہ کہتا ہے کہ ہم قیاس کو نص پر ترجیح دیتے ہیں وہ خدا کی قسم! ہم پر تہمت لگاتا ہے اور افتراء پردازی کرتا ہے۔

كذب والله وافترى علينا من يقول: اننا نقدم القياس على النص وهل يحتاج بعد النص الى القياس.(۱)

کیا نص کے ہوتے ہوئے قیاس کی ضرورت باقی رہتی ہے؟ بلکہ امام صاحب رحمہ اللہ نے ایک

(۱) الصاغرجی، الفقه الحنفي وادلته (بيروت: دار الفجاء، 1999ء)، 1/ 24۔

مقام پر صراحت کے ساتھ یہ بات کہی ہے کہ ضرورت شدیدہ کے وقت ہی قیاس کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

صحابی کا فتوی:

احناف کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کے بعد صحابی کے قول اور فتوی کو قابل استدلال سمجھتے ہیں، جب کسی مسئلہ میں صحابہ کرام کی آراء مختلف ہوں تو آپ ان میں سے کوئی رائے منتخب کر لیتے ہیں؛ لیکن ان کی آراء کو بالکلیہ چھوڑ کر دوسری رائے ہرگز اختیار نہیں کرتے، اگر صحابہ کی رائے نہیں ملتی تو تابعی کی رائے پر عمل کے مقابلے خود کے اجتہاد کو ترجیح دیتے تھے، ان کی تقلید نہیں کرتے تھے، صحابہ کے قول کو حجت اور دلیل مانتے تھے۔

فأما الإجتهاد في الأحكام إنما يكون بالتأمل في النصوص التي هي أصل في أحكام الشرع و ذلك يختلف بإختلاف الأحوال و لأجله تظهر لهم المزية بمشاهدة أحوال الخطاب على غيرهم ممن لم يشاهد. [1]

اجماع:

ادلۂ شرعیہ میں فقہاء و مجتہدین کا اجماع بھی ہے، اجماع یہ ہے کہ کسی مسئلہ کے حکم میں امت اسلامیہ کے مجتہدین اتفاق رائے قائم کرلیں، فقہاء احناف نے بھی اجماع کو دلیل شرعی تسلیم کیا ہے اور اجماع کے مراتب بھی بیان کیے ہیں، سب سے اعلی اجماع ''صحابہ کا اجماع'' ہے، وہ حدیث متواتر کی طرح قطعی ہے، دوسرا درجہ تابعین کے اجماع کا ہے، جب کہ ان مسائل میں کیا گیا ہو جو غیر مجتہد فیہ ہے، یہ حدیث مشہور کی طرح ہے، تیسرا درجہ مجتہد فیہ مسئلہ میں اجماع کا ہے، یہ خبر آحاد کی طرح ہے۔

جن دلائل میں انسانی اجتہاد کا کسی درجہ میں دخل ہے، اس میں سب سے قوی دلیل اجماع ہے؛ کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میری امت کسی غلط بات پر متفق نہیں ہوسکتی ہے، اگر تم اختلاف اور انتشار دیکھو تو اجتماعیت کی طرف لوٹ آؤ۔

---

(۱) علامہ السرخسی، المحرر فی اصول الفقہ (دیوبند: مکتبہ تھانوی، 2007ء)، 84/2۔

إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم. (۱)

گویا امت کے انفرادی اجتہاد میں خطا کا احتمال ہے؛ لیکن اپنی اجتماعی حیثیت میں وہ معصوم ہیں، کسی غلط بات پر اتفاق رائے قائم کر لینا ممکن نہیں ہے، اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک اجماع حجت شرعیہ ہے۔

قیاس:

کسی غیر منصوص مسئلہ کا حکم ایسے مسئلہ پر قیاس کر کے معلوم کرنا جس کا حکم کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ یا اجماع سے معلوم ہو اور حکم کی علت میں دونوں مشترک ہوں۔ اس کو قیاس کہا جاتا ہے۔

فقال: و الفقهاء إذا أخذوا حكم الفرع من الأصل والمراد من الأخذ إثبات مثل حكم الأصل في الفرع والحاصل إذا أظهروا حكم الفرع من الأصل المقيس عليه بسبب اشتراک الوصف الذى هو علة الحكم فى الأصل والفرع سموا ذلک الأخذ المذكور قياسا. (۲)

پس معلوم ہوا کہ قیاس قرآن وحدیث کے مقابلہ میں دی جانے والی رائے نہیں ہے؛ بلکہ قیاس کے ذریعہ قرآن واحادیث میں دیے گیے احکام کو وسیع کیا جاتا ہے، یہ بات تقریباً متفق علیہ ہے کہ جن مسائل میں نص موجود نہ ہو اس میں قیاس پر عمل کیا جائے گا، شرعی اصولوں میں اس کا مرتبہ چوتھا ہے۔

یہ بات ذہن نشیں رہے کہ شرعی احکام کے معاملات کا باب بڑی حد تک قیاس پر ہی مبنی ہے، اس اعتبار سے یہ اہم ماخذ ہے اور یہ مقالہ بھی اس باب کے مختلف فیہ مسائل میں مفتی بہ قول کی تعیین پر لکھا گیا ہے، جس میں اس کی ضرورت بسا اوقات رہتی ہے۔

استحسان:

استحسان یہ ہے کہ مجتہد کسی مسئلہ میں کسی قوی وجہ یا ضرورت شدیدہ کی بناء پر اس کے نظائر کے مثل

---

(۱) اخرجه ابن ماجه، الرقم: 3950.

(۲) عبد الحق محدث دهلوى، النامي شرح الحسامي (ديو بند: دار الكتاب)، 2/11۔

حکم سے باز رہے یعنی قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ فلاں مسئلہ میں حکم یہ ہونا چاہئے؛ لیکن کسی اثر (آیت یا حدیث یا اثر صحابی) یا اجماع یا ضرورت کے معارض ہونے کی وجہ سے مجتہد کوئی دوسرا حکم دے۔

استحسان سے پہلے قیاس کا درجہ ہے؛ لیکن آپ قیاس کے مقابلے میں استحسان کو ترجیح دیتے ہیں، اس وجہ سے کہ استحسان قیاس کی طرح دلیل شرعی ہے، بعض حضرات نے امام صاحب رحمہ اللہ پر یہ الزام عائد کیا ہے کہ آپ استحسان پر عمل کرتے ہیں جب کہ استحسان کا کوئی ثبوت نہیں ہے، آپ نے فرمایا: استحسان کا ثبوت قرآن وسنت دونوں سے ہے:

اللہ رب العزت نے ارشاد فرمایا:

الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ. (۱)

آپ ﷺ کی روایت سے بھی استحسان کا ثبوت ملتا ہے:

ما رآه المسلمين حسنا فهو عند الله حسن. (۲)

نیز یہ استحسان دلیل شرعی صرف احناف کے یہاں نہیں ہے؛ بلکہ دیگر ائمہ کے یہاں بھی استحسان دلیل شرعی ہے۔ امام صاحب رحمہ اللہ جب اپنے شاگردوں سے کہتے کہ یہاں عمل استحسان پر ہو رہا ہے تو آپ کے شاگرد مباحثہ نہیں کرتے تھے، آپ شاگردوں کے استنباط ودلائل کے مقابلے میں استحسان کو فوقیت دیتے تھے۔

عرف وعادت:

جہاں کوئی دلیل شرعی نہ ہو وہاں ''عرف وعادت'' دلیل ہے، پس یہ عرف وہاں دلیل ہوگا، جہاں کتاب وسنت کی دلیل نہیں ہے، اگر عرف کتاب سنت کے خلاف اور اس کے مقابل میں ہو تو یہ عرف مردود اور نا قابل قبول ہے۔

عرف کی دو قسمیں ہیں: (۱) عرف عام (۲) عرف خاص۔

عرف عام یہ ہے کہ وہ پورے ملک اور پورے شہر میں رائج ہو جائے۔

(۱) الزمر: 18۔

(۲) اخرجه البخاري: 3776۔

عرف خاص یہ ہے کہ کسی خاص شہر یا گاؤں کے لوگوں کا معمول ہو۔

فقہاء نے عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا ہے البتہ عرف عام کا اعتبار کیا ہے، چناں چہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ:

عرف مخصص حکم بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اگر اس کے مقابل میں قیاس آجائے تو اس کو ترک کر کے عرف عام پر عمل کیا جائے گا، اسی وجہ سے استصناع کا جواز ثابت ہے؛ حالاں کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بیع استصناع جائز نہ ہو؛ لیکن عرف اور لوگوں کے تعامل کی وجہ سے فقہاء نے جائز کہا ہے۔

اور عرف خاص کا صرف وہاں اعتبار ہو سکتا ہے، جہاں کوئی دلیل شرعی نہ ہو حتی کہ قیاس بھی اس کے مقابل میں نہ ہو تو عرف خاص کا اعتبار کیا جائے گا۔

ثم اعلم: أن "العرف" قسمان: عام، و خاص. فالعام: يثبت به الحكم العام، و يصلح مخصصا للقياس و الأثر، بخلاف الخاص؛ فإنه يثبت به الحكم الخاص، مالم يخالف القياس، أو الأثر، فإنه لا يصلح مخصصا. (1)

متعارض روایات میں حنفیہ کا طرز عمل:

نصوص باہم متعارض نہیں ہو سکتے ہیں، اگر ظاہری طور پر کسی نصوص میں تعارض نظر آئے تو ایسے موقعوں پر علماء احناف کا موقف انتہائی محتاط ہوتا ہے، اولاً اس امر کی کوشش ہوتی ہے کہ کسی ایک روایت کو ناسخ اور دوسرے کو منسوخ قرار دیا جائے؛ اس وجہ سے کہ جب کوئی حکم شارع کی جانب سے منسوخ ہو چکا ہے تو اس پر عمل بے معنی ہے، اگر یہ ممکن نہ ہو سکے تو ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوشش کرتے ہیں اور وجوہ ترجیح تلاش کرتے ہیں، اگر وجوہ ترجیح تک رسائی ہو جائے تو فبہا؛ ورنہ ایسا معنی مستفاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ جس سے دونوں پر عمل ہو سکے یعنی تطبیق و توفیق کی کوشش کرتے ہیں، جب ان تمام صورتوں میں سے کوئی صورت ممکن نہ ہو تو تساقط کا پہلو اختیار کرتے ہیں یعنی دونوں روایتوں پر عمل ترک کر دیتے ہیں۔

---

(۱) ابن عابدين، شرح عقود رسم المفتي (ديوبند: زكريا بكڈپو)، 183۔

الأصل إن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها محمل على النسخ أو على الترجيح والأولى إن عمل على التاويل من جهة التوفيق. (۱)

پس معلوم ہو گیا کہ تعارض روایات کو دور کرنے کے لیے فقہ حنفی میں چار طریقے اختیار کیے جاتے ہیں:

(۱) نسخ (۲) ترجیح (۳) تطبیق (۴) تساقط۔

تعارض نصوص کے وقت ان کے عمل کو دیکھ کر اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ احناف نے نصوص پر عمل کرنے کے لیے کتنی کوششیں کی ہیں، جب ان روایات پر عمل کی کوئی صورت ممکن نہ رہے تو بدرجۂ مجبوری اس پر عمل ترک کر دیتے ہیں۔ (۲)

(۱) عمیم الاحسان، قواعد الفقه (دیوبند: دار الکتاب: 1991ء)، 18۔

(۲) خالد سیف اللہ رحمانی، فقه اسلامی - تدوین و تعارف (دیوبند: کتب خانه نعیمیه: 2008ء)، 227۔

پہلا باب
خرید وفروخت کا بیان

پہلا باب:
خرید وفروخت کا بیان

دنیاوی نظام کو اللہ رب العزت نے باہمی احتیاج پر قائم رکھا ہےاور ہر ایک کی ضرورت دوسروں سے وابستہ کر کے باہم ربط پیدا کر دیا ہے؛ چناں چہ غریب شخص مالدار کا محتاج ہے کہ وہ اس کے لیے کچھ آمدنی کا ذریعہ بنتا ہے، مالدار شخص غریب کا محتاج ہے کہ اس کی محنت کے بغیر نہ تو اونچی اونچی عمارتیں وجود میں آسکتی ہیں اور نہ ہی کھیتی اور دیگر سبزہ زار چیزوں سے لطف اندوز ہوا جا سکتا ہے،شہر کے باشندے تاجر اور مزدور کے محتاج ہیں تو سوداگر اور تاجر گاہک کا محتاج ہے۔

اسلامی قانون اس امر کے سخت خلاف ہے کہ مال ودولت چند مخصوص لوگوں کی گرفت میں جمع ہو جائے ،اللہ رب العزت نے ارشاد فرمایا: كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ.[1]

تمہاری دولت صرف تمہارے مالداروں کے ہاتھوں میں جمع نہ ہو جائے۔

اسی وجہ سے جو تجارت اور اسباب دولت کے ارتکاز کا سبب بن سکتے ہوں، اس کی ممانعت کر دی، مثلاً: سود، قمار، جوا اور سٹہ بازی وغیرہ۔

معلوم ہوا کہ اسلام میں تجارت کے متعلق جو احکام مقرر کیے گئے ہیں، وہ نہایت متوازن اور منصفانہ ہیں، جس میں اس بات کا مکمل لحاظ کیا گیا ہے کہ بغیر عاقدین کی رضامندی کے کوئی معاملہ طے نہ ہونے پائے، اسی طرح گراں فروشی سے معاملہ کو روکا جائے، عاقدین کے درمیان معاملہ اس طرح طے پائے کہ آئندہ نزاع کا احتمال نہ رہے، کوئی کسی فریق کا نہ تو استحصال کرے اور نہ ہی دھوکہ دہی سے کام لے۔

---

(۱) الحشر: 7۔

پہلی فصل:

بیوع: تعارف، احکام اور اقسام

اس فصل میں معاملات کے بنیادی اصول (ارکان، شرائط اور اقسام) کا بیان ہے اور بیوعات اور معاملات کے مکمل ہونے میں ان امور کا پاس ولحاظ بہت ضروری ہے؛ کیوں کہ اگر کسی معاملے میں ارکان وشرائط کا فقدان ہوجائے تو معاملہ ناقص اور ادھورا رہ جاتا ہے؛ اسی لیے پہلے ان چیزوں کو بیان کرنا ضروری ہے۔

بیع کی لغوی تعریف:

''بیع'' ان الفاظ میں سے ہے جو متضاد معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ (۱) بیچنا (۲) خریدنا۔ لغت میں یہ لفظ دونوں معنوں میں استعمال ہوتا ہے، ''المعجم الوسیط'' میں ہے: **(باعه) الشيء، و باعه منه و له، بيعا و مبيعا، أعطاه إياه بثمن، و يقال: باع عليه القاضي ضيعته، باعها على غير رضاه، و باع على بيع أخيه.**[۱]

نیز بیع کا لغوی معنی ''المبادلة'' ہے یعنی ایک چیز کو دوسری چیز سے بدلنا۔[۲]

بیع کی اصطلاحی تعریف:

شریعت کی اصطلاح میں دو آدمیوں کا باہمی رضامندی سے اپنے مال کو دوسرے کے مال سے بدلنا، بیع کہلاتا ہے۔

هو مبادلة مال بمال بالتراضي.[۳]

---

(۱) المعجم الوسیط (الشؤون الدولية، 2011ء)، 81۔

(۲) الکادوری، المضمرات (بیروت: دار الکتب العلمية، 2018ء)، 602۔

(۳) ابن نجیم، البحر الرائق (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 429/5۔

جوازِ بیع کا ثبوت:

لوگوں کو خرید وفروخت کی ضرورت اور حاجت ہر دور اور ہر زمانے میں رہتی ہے، اسی بنیاد پر تمام فقہاء کا اس کے جواز پر اتفاق ہے، نیز فقہ کے تمام مآخذ میں اس کا تذکرہ ملتا ہے، ادلۂ اربعہ سے اس کا ثبوت مندرجہ ذیل ہے:

اتفق الفقهاء على أن البيع مشروع على سبيل الجواز، دل على جوازه الكتاب والسنة والإجماع والمعقول.[1]

قرآن کریم سے بیع کا ثبوت:

قرآن کریم سے بیع کے جواز کا ثبوت ملتا ہے، اللہ رب العزت نے واضح طور پر صاف الفاظ میں خرید وفروخت کو حلال قرار دیا ہے۔

أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ.[2]

اسی طرح سورہ نساء کی ایک آیت میں آپسی رضامندی سے تجارت کا حکم بیان ہوا ہے۔

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ.

حدیث شریف سے بیع کا ثبوت:

ترمذی شریف کی روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تاجروں اور ان کے مقام ومرتبہ کو بیان کیا ہے؛ چناں چہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ سچے امانت دار تاجر جنت میں انبیاء وصدیقین کے ساتھ ہوں گے۔

التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء.[4]

اسی طرح ترمذی شریف میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک دوسری روایت ہے، جس میں سچائی

---

(۱) الموسوعة الفقهية الكويتيه (الكويت، ادارة الوقاف الشؤون الاسلاميه، 1414ھ)، 8/9۔

(۲) البقرة: 275۔ (۳) النساء: 29۔

(۴) اخرجه الترمذی، الرقم: 1209۔

اور امانت داری کے ساتھ تجارت کی تلقین کی گئی ہے۔

فقال: إن التجار يبعثون يوم القيامة فجارا، إلا من اتقى الله، وبر، وصدق. (۱)

اجماع سے بیع کا ثبوت:

عہدِ رسالت سے آج تک تمام مسلمان بیع کے جواز پر متفق ہیں، نیز حکمت و مصلحت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ بیع جائز ہو؛ کیوں کہ بیع کے مشروع ہونے کا سبب **تعلق البقاء المعلوم فيه لله تعالى على وجه جميل** ہے، اس کا مطلب یہ کہ بقائے زندگی کے لیے جن چیزوں کی ضرورت پڑتی ہے، وہ تمام چیزیں ایک آدمی کے پاس نہیں ہوتی ہے؛ بلکہ ایک آدمی ایک سامان تیار کرتا ہے تو دوسرا آدمی کوئی دوسرا سامان تیار کرتا ہے، پس ضروریات زندگی کو پورا کرنے کے لیے ہر شخص دوسرے کا محتاج ہے، اب دوسرے آدمی سے اس چیز کو حاصل کرنا حلال طریقہ پر ہوگا یا حرام طریقہ پر ہوگا، حرام طریقہ سے حاصل کرنا شرعاً ممنوع ہے؛ اس لیے بیع کے ذریعہ اشیاء کی حصولیابی کے طریقے کو مشروع کیا گیا ہے۔

والإجماع منعقد عليه، وسبب شرعيته تعلق البقاء المعلوم فيه لله تعالىٰ على وجه جميل. (۲)

قیاس سے بیع کا ثبوت:

قیاس سے بھی بیع کا ثبوت ملتا ہے؛ کیوں کہ لوگوں کو اپنی ضرورت پوری کرنے کے لیے مختلف انواع و اقسام کے سامان کی ضرورت پڑتی ہے، جو ظاہر ہے کہ ایک انسان کے پاس نہیں ہوسکتی ہے اور مطلوبہ چیز کو حاصل کرنے کا سب سے بہتر طریقہ یہی ہے کہ اپنا سامان دے کر اس سے ضرورت کا دوسرا سامان لے لیا جائے، اس طرح دونوں کی ضرورت پوری ہوجائے گی اور مختلف مفاسد سے انسان محفوظ رہے گا، پس بیع کو اسی لیے مشروع کیا گیا؛ تاکہ لوگوں کی ضرورت اور حاجت کی تکمیل بآسانی ہوسکے۔

---

(۱) اخرجه الترمذي، الرقم: 1210۔

(۲) ابن الهمام، فتح القدير (دمشق: دار الفكر)، 248/6۔

أما المعقول: فلأن الحكمة يقتضيه لتعلق حاجة الإنسان بما في يد صاحبه، و لا سبيل إلى المبادلة إلا بعوض غالباً، ففي تجويز البيع وصول إلى الغرض و دفع للحاجة۔[۱]

بیع کا حکم:

بیع کا اصل حکم یہ ہے کہ عاقدین میں سے ہر ایک کی ملکیت دوسرے کی جانب منتقل ہو جاتی ہے، یعنی بائع ثمن کا اور مشتری مبیع کا مالک ہوجاتا ہے، یہی بیع کا اصل حکم ہے۔

و حکمه ثبوت الملك أي في البدلين لكل منهما في بدل، و هذا حكمه الأصلي.[۲]

بیع کے ارکان:

کسی چیز کے وجود میں آنے کے لیے بعض چیزیں انتہائی ناگزیر ہوتی ہیں، اگر اس سے صرف نظر کیا جائے تو اس کا وجود ہی نہیں ہوتا، اسی طرح عقود و معاملات کے پورا ہونے میں دو چیزیں بہت زیادہ اہم اور مرکزی نوعیت کے ہیں، اگر عقود و معاملات کے وقت ان سے گریز کیا جائے تو عقود و معاملات صحیح شکل میں طے نہیں ہوں گے، فقہاء کی اصطلاح میں ان کو ''ارکان'' کہا جاتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک بیع کے ارکان صرف دو ہیں (۱) ایجاب (۲) قبول

فركنه عند الحنفية الإيجاب و القبول فقط.[۳]

علامہ کاسانیؒ بیع کا رکن بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ بیع کا رکن یہ ہے کہ شیءمرغوب کو شیءمرغوب سے بدلا جائے، اس کی دو صورت ہوتی ہے، یا تو محض فعل سے تبدیل کیا جائے، الفاظ کا اس میں کچھ بھی دخل نہ ہو، اس کو ''تعاطی'' کہتے ہیں اور اگر قول یعنی الفاظ سے معاملہ طے ہو رہے ہوں تو فقہاء کے عرف میں پہلے قول کو ''ایجاب'' اور دوسرے کو ''قبول'' کہتے ہیں۔

أما ركن البيع فهو مبادلة شيء مرغوب بشيء مرغوب، و ذلك يكون بالفعل، أما

---

(۱) الموسوعة الفقهيه الكويتيه (الكويت: ادارة الاوقاف الشؤون الاسلامية، 1414ھ)، 9/8۔

(۲) ابن عابدين، ردالمحتار (بيروت: دار الفكر، 1992ء)، 4/506۔

(۳) مفتي تقي عثماني، فقه البيوع (دمشق: دار القلم، 2018ء)، 1/26۔

القول فهو المسمى بالإيجاب و القبول في عرف الفقهاء.[۱]

ایجاب کی تعریف:

ایجاب کے لغوی معنی ''اثبات'' ہیں، خرید وفروخت اور معاملات میں عاقدین میں سے پہلے کے کلام کو ایجاب اسی معنی کر کہتے ہیں کہ اس سے دوسرے کے لیے خیار قبول ثابت ہوتا ہے یعنی اگر وہ قبول کر لے تو معاملہ پختہ ہو جائے گا ورنہ نہیں ہوگا۔

الإيجاب: أول كلام يصدر من أحد العاقدين لإجل إنشاء التصرف، و به يوجب و يثبت التصرف.[۲]

قبول کی تعریف:

عاقدین میں جس کا کلام ثانیاً یعنی بعد میں ہو (خواہ بائع کا ہو یا مشتری کا ہو) اس کو قبول کہتے ہیں۔

و القبول هو ثاني كلام أحدهما، سواء كان: بعت أو اشتريت.[۳]

جوازِ بیع کی شرائط:

بیع کے صحیح ہونے کے لیے چند شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے، جن کے بغیر بیع منعقد اور تام نہیں ہوتی ہے۔

یہ شرطیں مختلف نوعیت کی ہیں، بعض کا تعلق عاقد سے ہے کہ وہ عاقل وممیز ہو، بعض کا تعلق صیغہ سے ہے کہ وہ ماضی ہو یعنی ثبوت کے معنی پر دلالت کرتا ہو نہ کہ وعدہ اور معاہدہ پر دلالت کرتا ہو، بعض کا تعلق مبیع سے ہے کہ وہ مقدور التسلیم ہو یعنی بائع اس سامان کو سپرد کرنے پر قادر ہو وغیرہ۔

شروط البيع: و اعلم أن شرط البيع أمور: منها في العاقد: أن يكون عاقلا مميزا، و منها في الآلة: أن يكون بلفظ الماضي و منها: أن يكون المحل مقدور التسليم.[۴]

---

(۱) کاسانی، بدائع الصنائع (دیوبند، مکتبہ اشرفیہ)، 318/4۔

(۲) بسام الجابی، المجلہ (لبنان: بیروت، 2021ء)، 100۔

(۳) علامہ حلبی، حاشیہ ملتقی الابحر (استنبول: سیفا، 2019ء)، 327۔

(۴) کادوری، جامع المضمرات (بیروت، دار الکتب العلمیہ، 2018ء)، 602۔

اسی مفہوم کوادا کرتے ہوئے علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں کہ عقود ومعاملات کے طے ہونے میں چار چیزیں بہت اہم ہیں۔(۱)نفس عقد (۲) عاقد (۳)محل عقد (۴) معقود علیہ۔ان میں سے ہر ایک کے لیے کچھ شرائط ہیں،جن کا تفصیلی بیان آرہا ہے۔

أما شرائط الإنعقاد فأنواع: بعضها يرجع إلى العاقد، و بعضها يرجع إلى نفس العقد،و بعضها يرجع إلى مكان العقد،و بعضها يرجع إلى المعقود عليه. (۱)

علامہ کاسانیؒ نے بیع کے صحیح ہونے کے لیے عاقد میں دوشرطوں کولازم قرار دیا ہے۔

(۱)عاقد عاقل اورممیز ہو،پس بچہ اور مجنون کی بیع درست نہ ہوگی۔

(۲) عاقد (معاملہ کرنے والا) ایک سے زائد ہو یعنی ایک وقت میں ایک ہی شخص بائع اور مشتری دونوں نہیں بن سکتا ہے۔

أما الذي يرجع إلى العاقد فنوعان:أحدهما:أن يكون عاقلا فلا ينعقد بيع المجنون و الصبي الذى لا يعقل؛ لأن أهلية المتصرف شرط إنعقاد التصرف، والأهلية لا يثبت بدون العقل، فلا يثبت الإنعقاد بدونه ... و الثاني: العدد فى العاقد، فلا يصلح الواحد عاقدا من الجانبين في باب البيع. (۲)

مبیع کی شرائط:

اسی طرح بیع کے صحیح ہونے کے لیے بعض شرطوں کا مبیع میں پایا جانا ضروری ہے،اس کے بغیر بیع تام نہیں ہوتی؛ بلکہ فاسد ہوجاتی ہے۔

جن شرطوں کا مبیع میں پایا جانا ضروری ہے وہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)مبیع معلوم ہو یعنی اس میں ایسی جہالت نہ ہو جو مفضی الی النزاع ہو۔

(۲)مبیع مقدور التسلیم ہو۔

(۳)مبیع بائع کے قبضہ میں ہو۔

(۱)علامہ کاسانی، بدائع الصنائع (دیوبند: مکتبہ اشرفیہ)، 320/4۔

(۲)علامہ کاسانی، بدائع الصنائع (دیوبند: اشرفیہ)، 321/4۔

(۴) مبیع مال متقوم ہو یعنی شریعت اور عرف میں اس کو مال سمجھا جاتا ہو۔

(۵) مبیع بائع کی مملوک ہو۔

ومنها: في المبيع وهو أن يكون موجودا فلا ينعقد بيع المعدوم وما له خطر العدم كبيع نتاج النتاج والحمل. كذا في البدائع، وأن يكون مملوكا في نفسه، وأن يكون ملك البائع فيما يبيعه لنفسه، فلا ينعقد بيع الكلإ ولو في أرض مملوكة له ولا بيع ما ليس مملوكا له، وإن ملكه بعده إلا السلم، والمغصوب لو باعه الغاصب ثم ضمنه نفذ بيعه، هكذا في البحر الرائق وأن يكون مالا متقوما شرعا مقدور التسليم في الحال أو في تالي الحال.[۱]

عقد کی شرائط:

بیع کے صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ عقد منجز یعنی فی الفور ہو، اس کو کسی شرط پر معلق نہ کیا گیا ہو اور نہ ہی مستقبل یعنی آئندہ کسی تاریخ کی طرف مضاف (منسوب) کیا گیا ہو؛ کیوں کہ اگر مستقبل کی طرف نسبت کر دی جائے تو وہ وعدہ اور معاہدہ ہے، بیع نہیں ہے۔

يشترط لجواز البيع وصحته أن يكون منجزا في الحال، فلا يصح البيع المعلق على شرط، ولا بيع مضاف إلى تاريخ لاحق في المستقبل.[۲]

بیع کی اقسام ذات کے اعتبار سے:

ذات کے اعتبار سے بیع کی چار قسمیں ہیں، جن کا مجموعہ ''نم فب'' ہے:

(۱) بیع نافذ (۲) بیع موقوف (۳) بیع فاسد (۴) بیع باطل

وأما أنواعه (البيع) فبالنظر إلى مطلق البيع أربعة: نافذ، وموقوف، وفاسد، وباطل.[۳]

(۱) بیع نافذ کی تعریف:

بیع نافذ اس بیع کو کہتے ہیں جس میں کسی دوسرے آدمی کا حق وابستہ نہ ہو۔

---

(۱) جماعة من علماء هند، الفتاوى الهندية (بيروت: دار الفكر، 1310ھ)، 3/2۔

(۲) مفتی تقی عثمانی، فقه البيوع (دمشق: دار القلم، 2018ء)، 2/1118۔

(۳) ابن نجيم، البحر الرائق (دار الكتب الاسلامى)، 5/292

بیع نافذ کی دو قسمیں ہیں: (۱) لازم (۲) غیر لازم۔

البيع النافذ: بيع لا يتعلق به حق الغير وهو ينقسم إلى: لازم وغير لازم.[۱]

(الف) بیع لازم کی تعریف: بیع لازم اس بیع نافذ کو کہتے ہیں جس میں کسی قسم کے خیار کی شرط نہ لگائی جائے۔

البيع اللازم: هو البيع النافذ العاري عن الخيارات.[۲]

(ب) بیع غیر لازم کی تعریف: بیع غیر لازم اس بیع نافذ کو کہتے ہیں جس میں کسی قسم کے خیار کی شرط لگائی جائے۔

البيع الغير اللازم: هو البيع النافذ الذي فيه أحد الخيارات.[۳]

بیع نافذ کا حکم:

بیع نافذ کا حکم یہ ہے کہ اس میں مبیع مشتری کی ملکیت میں اور ثمن بائع کی ملکیت میں فی الحال آ جاتی ہے، نیز ایسے توابع بھی مبیع کے ساتھ شامل ہو جاتے ہیں جو عرف و رواج میں مبیع کے تابع سمجھے جاتے ہیں۔

فالنافذ ما أفاد الحكم للحال.[۴]

(۲) بیع موقوف کی تعریف:

بیع موقوف اس بیع کو کہتے ہیں جو عاقد کے علاوہ کسی دوسرے شخص کی اجازت پر موقوف ہو، اس طور پر کہ اگر وہ اجازت دے تو بیع تام اور لازم ہو گی اور اگر اجازت نہ دے تو بیع فاسد ہو جائے گی۔

البيع الموقوف ما توقف نفاذه على إذن غير العاقد.[۵]

---

(۱) بسام الجابی، المجله (بیروت: دار ابن حزم، 2021ء)، رقم: 113، 101۔

(۲) بسام الجابی، المجله (بیروت: دار ابن حزم، 2021ء)، رقم: 114، 101۔

(۳) بسام الجابي، المجله (بیروت: دار ابن حزم، 2021ء)، رقم: 115، 101۔

(۴) ابن نجیم، البحر الرائق (مکتبہ: دار الکتب الاسلامی)، 5/282۔

(۵) مفتی تقی عثمانی، فقه البیوع (دمشق: دار الفکر، 2018ء)، 2/1160۔

بیع موقوف کا حکم:

بیع موقوف کا حکم یہ ہے کہ یہ مالک کی اجازت پر موقوف رہتی ہے، اگر مالک نے بائع، مشتری اور مبیع کے باقی رہتے ہوئے اجازت دے دی تو بیع نافذ ہوگی؛ ورنہ تو بیع فاسد ہو جائے گی۔

وحكمه أي حكم البيع الموقوف أنه إنما يقبل الإجازة إذا كان البائع والمشتري والمبيع قائما المراد بكون المبيع قائما أن لا يكون متغيرا.[۱]

(۳) بیع فاسد کی تعریف:

بیع فاسد اس بیع کو کہتے ہیں جو اصل کے اعتبار سے درست ہو؛ لیکن اس کے وصف میں خرابی ہو یعنی خارج میں کوئی ایسی شرط لگا دی گئی ہو جس سے فساد پیدا ہو گیا ہو۔

البيع الفاسد: هو البيع عرضه الفساد في الوصف دون الأصل.[۲]

بیع فاسد کا حکم:

بیع فاسد کا حکم یہ ہے کہ متعاقدین پر اس کو فسخ کرنا اور ختم کرنا ضروری ہے؛ لیکن قبضہ کے بعد مشتری ملک خبیث (حرام مال) کا مالک ہو جائے گا۔

أن الفاسد من البيع يجب على المتعاقدين فسخه، ولكنه يفيد ملكا خبيثا بعد قبض المشترى المبيع.[۳]

(۴) بیع باطل کی تعریف:

بیع باطل اس بیع کو کہتے ہیں جو اصل کے اعتبار سے ہی درست نہ ہو یعنی بالکل بھی وہ بیع مشروع نہ ہو بالفاظ دیگر اس پر عقد کا حکم جاری نہیں ہوگا۔

البيع الباطل: ما لا يصح أصلا، يعني: أنه لا يكون مشروعا أصلا.[۴]

---

(۱) منلا خسرو، درر الحکام شرح غرر الحکام (دار احیاء التراث العربی)، 2/177۔

(۲) مفتی تقی عثمانی، فقه البیوع (دمشق: دار الفکر، 2018ء)، 2/1157۔

(۳) مفتی تقی عثمانی، فقه البیوع (دمشق: دار القلم، 2018ء)، 2/924۔

(۴) بسام الجابی، المجله (لبنان: بیروت، 2021ء)، 101۔

علامہ کاسانیؒ ''بدائع الصنائع''میں بیع باطل کی تعریف میں فرماتے ہیں کہ اگر عاقد اور معقود علیہ سے بنیادی شرطیں مفقود ہو جائیں تو بیع باطل ہو جاتی ہے۔

وأما البيع الباطل: فهو كل بيع فاته شرط من شرائط الإنعقاد من الأهلية و المحلية و غيرهما. (۱)

بیع باطل کا حکم:

بیع باطل کا حکم یہ ہے کہ اس میں سرے سے بیع ہوتی ہی نہیں ہے؛ اس لیے نہ تو بائع ثمن پر قبضہ کر سکتا ہے اور نہ ہی مشتری مبیع پر قبضہ کر سکتا ہے، اگر کسی طرح قبضہ کر لیا تو لوٹانا ضروری ہے۔ اور اگر اس کو کسی طور پر استعمال کر لیا مثلاً: کسی سے فروخت کر دیا تو یہ جائز نہیں ہے۔

البيع الباطل لا يفيد الحكم أصلا. فإذا قبض المشتري المبيع بإذن البائع في البيع الباطل؛ كان المبيع أمانة عند المشتري فلو هلك بلا تعد لا يضمنه. (۲)

مبیع کے اعتبار سے بیع کی قسمیں:

معقود علیہ یعنی مبیع کے اعتبار سے بیع کی چار قسمیں ہیں، جن کا مجموعہ ''مم صس'' ہے:

(۱) بیع مقایضہ (۲) بیع صرف (۳) بیع سلم (۴) بیع مطلق

وبالنظر إلى المبيع أربعة: مقايضة، وهي بيع العين بالعين. وبيع الدين بالدين وهو الصرف، وبيع الدين بالعين وهو السلم، وعكسه وهو بيع العين بالدين كأكثر البياعات. (۳)

(۱) بیع مقایضہ کی تعریف:

بیع مقایضہ اس بیع کو کہتے ہیں جس میں کسی چیز کو پیسوں کے بجائے کسی سامان کے عوض فروخت کیا جائے، مثلا: چاول کو کپڑے کے عوض فروخت کیا جائے۔

---

(۱) کاسانی، بدائع الصنائع (دیوبند: مکتبہ اشرفیہ)، 591/4۔

(۲) بسام الجابی، المجلہ (بیروت: لبنان، 2021ء،) مادہ: 370، 152۔

(۳) ابن نجیم، البحر الرائق (دار الکتب الاسلامی)، 292/5۔

بیع العین بالعین و ھو بیع السلع بالسلع، ویسمی بیع المقایضة.[1]

(۲) بیع صرف کی تعریف:

بیع صرف اس بیع کو کہتے ہیں جس میں دونوں جانب سے ثمن کو خریدا اور بیچا جائے۔

ھو الصرف بیع ما ھو من جنس الأثمان بعضھا ببعض.[2]

(۳) بیع سلم کی تعریف:

بیع سلم اس بیع کو کہتے ہیں جس میں عقد کے وقت مشتری فوراً ثمن کی ادائیگی کر دیتا ہے جب کہ مبیع بائع کے ذمہ میں ادھار ہو کر لازم ہو جاتی ہے اور جب مدت مقررہ پوری ہو جائے تو بائع پر اس کی سپردگی لازم اور ضروری ہوتی ہے۔

السلم بیع آجل بعاجل، بمعنی أن المشتری بدفع الثمن عند العقد، و یکون المبیع فی ذمة البائع لیو فیه فی أجل متفق علیه.[3]

(۴) بیع مطلق کی تعریف:

بیع مطلق اس جائز بیع کو کہتے ہیں جو ذات اور وصف دونوں اعتبار سے مشروع ہو۔

البیع الصحیح: ھو البیع الجائز وھو المشروع ذاتا و وصفا.[4]

ثمن کے اعتبار سے بیع کی قسمیں:

ثمن کے اعتبار سے بیع کی چار قسمیں ہیں، جن کا مجموعہ ''متوم'' ہے:

(۱) بیع مرابحہ (۲) بیع تولیہ (۳) بیع وضعیہ (۴) بیع مساومہ

ثم أنواع البیاعات بحسب الثمن الذي یذکر بمقابلة السلعة أنواع أربعة المساومة

---

(۱) کاسانی، بدائع الصنائع (بیروت: دار الکتب العلمیه، 1986ء)، 5/134۔

(۲) جماعة من علماء الھند، الفتاوی الھندیه (دیوبند: الاتحاد)، 3/203۔

(۳) مفتی تقی عثمانی، البیع الاسلامی (گجرات: جمبوسر، 2016ء)، 42۔

(۴) بسام الجابی، المجله (لبنان: بیروت، 2021ء)، المادة: 108، 101۔

وهي التي لا يلتفت فيها إلى الثمن السابق والمرابحة والتولية والوضيعة.[1]

(۱) بیع مساومہ کی تعریف:

بیع مساومہ اس بیع کو کہتے ہیں جس میں عاقدین باہمی رضامندی سے کسی قیمت پر اتفاق کرلیں، عقد میں یہ بات بالکل بھی نہ ہو کہ بائع کو اس سامان کی لاگت کتنی آئی ہے؟ اور اس نے اس پر کتنا نفع رکھا ہے؟

مساومة: وهو بيع بالثمن الذى يتفقان عليه.[2]

آپ جب بازار کا معاینہ کریں گے تو معلوم ہوگا کہ بازار میں عام طور پر اسی نوعیت کی خرید و فروخت ہوتی ہے، جس میں بائع اپنی قیمت خرید یا لاگت بیان نہیں کرتا اور نہ ہی اس کی بنیاد پر خریداری ہوتی ہے؛ بلکہ دونوں کی باہمی رضامندی سے ایک قیمت طے ہوتی ہے اور معاملہ پختہ ہو جاتا ہے، اسی کو مساومہ کہتے ہیں۔

(۲) بیع مرابحہ کی تعریف:

مرابحہ اس بیع کو کہتے ہیں جس میں بائع عقد اول کے ثمن میں کچھ اضافہ کے ساتھ مبیع کو فروخت کرے۔

المرابحة: نقل ما ملكه بالعقد الأول بالثمن الأول مع زيادة.[3]

(۳) بیع تولیہ کی تعریف:

تولیہ اس بیع کو کہتے ہیں جس میں طرفین اس بات پر متفق ہوں کہ بائع بغیر نفع لیے صرف اپنے اخراجات کے مطابق سامان کو فروخت کررہا ہے۔

والتولية: بيعه به بلا زيادة و لا نقص.[4]

---

(۱) علامہ الزیلعی، تبیین الحقائق (قاھرہ: المطبعۃ الکبری الامیریۃ، 1313ھ)، 73/4۔

(۲) جماعۃ من علماء الھند، الفتاوی الھندیہ (دیوبند: الاتحاد)، 6/3۔

(۳) علامہ مرغینانی، الھدایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ، 2005ء)، 74/3۔

(۴) علامہ حلبی، ملتقی الابحر (استنبول: سیفا، 2019ء)، 346۔

(۴) بیع وضعیہ کی تعریف:

وضعیہ اس بیع کو کہتے ہیں جس میں بائع بغیر کسی زیادتی کے؛ بلکہ ثمن میں کمی کر کے سامان کو فروخت کرے۔

بیع بمثل الثمن الأول من غیر زیادة شیئ.[1]

بیع کی آخری تینوں قسموں کو ''بیع الامانۃ'' بھی کہا جاتا ہے؛ کیوں کہ اس کے بیشتر احکام امانت داری پر مبنی ہوتے ہیں، جیسے: سامان کی قیمت اور اس کا خرچ وغیرہ صحیح طریقہ سے بیان ہو، بیع مرابحہ اور تولیہ میں بائع کے لیے ضروری ہے کہ وہ سامان کی قیمت کو بیان کرنے میں خیانت اور جھوٹ سے کام نہ لیں؛ کیوں کہ عقد مرابحہ اور تولیہ میں جو قیمت اور لاگت بیان کی جاتی ہے، ان تمام کا تعلق امانت داری اور سچائی پر موقوف ہے۔

(۱) جماعة من علماء الهند، الفتاوی الهندیه (دیو بند: الاتحاد)، 156/3۔

دوسری فصل:

مختلف فیہ مسائل، مفتی بہ قول کی تعیین
اور عصری تطبیقات

اس فصل کے تحت بیع صحیح، بیع فاسد، بیع باطل اور بیع مکروہ کا بیان ہوگا، بطور خاص ان مسائل کا تذکرہ ہوگا جو ائمۂ ثلاثہ احناف کے مابین مختلف فیہ ہیں، مسائل میں اختلاف کس نوعیت کی ہے اور کن کا نقطۂ نظر کیا ہے، نیز ان کی دلیل کیا ہے؟ اسی طرح دونوں کے نقطۂ نظر کو بیان کرنے کے بعد مختلف کتابوں کی مراجعت سے ان کے مفتی بہ قول کی تعیین بھی کی جائے گی، اگر کسی مسئلہ میں تصحیح مختلف ہوں تو متأخرین کی کتابوں سے فیصلہ کن نتیجہ اخذ کیا جائے گا، اسی طرح اس مسئلہ میں علماء دیوبند کے کتب فتاوی میں اگر کوئی مسئلہ مذکور ہو تو اس کو بھی بطور تائید پیش کیا جائے گا اور اخیر میں اس مسئلہ کے تعلق سے دور جدید میں کوئی مسئلہ معرض وجود میں آیا ہو تو اس کو بھی مکمل اور مدلل بیان کیا جائے گا۔ ان شاء اللہ

(۱) تفریق صفقہ کا حکم

صفقہ کی تعریف:

لغت میں صفقہ کی تعریف ہاتھ پر ہاتھ مارنے سے کی جاتی ہے۔

وفي ''المغرب'': الصفقة ضرب اليد على اليد في البيع. (۱)

فقہاء کی اصطلاح میں عقد بیع کو صفقہ کہا جاتا ہے۔

وكانت الصفقة في البيع عند العرب أن يضرب المشترى بيده على يد البائع ان رضى البيع ثم سمى عقد البيع الصفقة. (۲)

صفقہ کا حکم:

اگر بائع کی جانب سے متعدد چیزوں پر ایک ایجاب ہوا ہو تو یہ ایک صفقہ ہے، مشتری کے لیے اس میں تفریق کرنے کی گنجائش نہیں ہے، مثال کے طور پر اگر بائع نے کہا: میں پانچ کتابیں دو سو روپئے میں فروخت کرتا ہوں تو مشتری یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں تین کتابیں ایک سو بیس روپئے میں خریدتا ہوں؛ کیوں کہ یہ تفریق صفقہ ہے، جس میں بائع کو بسا اوقات نقصان پہنچ سکتا ہے، جیسا کہ تاجروں کے یہاں یہ عرف ہے کہ وہ عمدہ اور ردی چیزوں کو ملا کر فروخت کرتے ہیں، جس میں عمدہ چیز کی قیمت کسی حد تک کم رکھی جاتی ہے، اگر مشتری کو تفریق صفقہ کی اجازت دے دی جائے تو وہ عمدہ اور جید چیزوں کو الگ کر لے گا، جس سے بائع کو ضرر ہوگا؛ لہٰذا بائع کو نقصان سے بچانے کے لیے تفرق صفقہ جائز نہیں ہے۔

فإن كانت الصفقة واحدة فليس له ذلك لتضرر البائع بتفريق الصفقة عليه لأن

---

(۱) بدر الدين العينى، البنايه (بيروت، دار الكتب العلميه، 2000ء)، 8/9۔

(۲) عميم الاحسان، التعريفات الفقهيه (ديوبند: دار الكتاب)، 350۔

العادة فيما بين الناس أنهم يضمون الجيد إلى الرديء في البياعات وينقصون عن ثمن الجيد لترويج الرديء به، فلو ثبت خيار قبول العقد في أحدهما لقبل المشتري العقد في الجيد وترك الرديء فزال الجيد عن يد البائع بأقل من ثمنه وفيه ضرر على البائع لا محالة.[1]

اتحاد صفقہ کی صورتیں:

خرید وفروخت کے باب میں صفقہ کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے، اگر صفقہ متحد (قبول اور ایجاب میں مطابقت) ہو تو بیع صحیح اور مکمل ہوتی ہے؛ ورنہ تفریق صفقہ بیع کے درست ہونے سے مانع ہو جاتا ہے اور بیع کے فساد کا سبب بن جاتا ہے۔

اتحاد صفقہ کی تین صورتیں ''المحیط البرہانی'' میں مذکور ہے۔

(۱) اگر خرید وفروخت کرتے وقت بائع نے ایجاب میں سامان کی کل قیمت بیان کردی اور مشتری نے اس سامان کو اسی قیمت پر خرید لیا تو یہ ایک ہی صفقہ ہوگا۔ مثال کے طور پر بائع نے کہا: میں یہ پانچ کتابیں دوسو روپے میں فروخت کرتا ہوں اور مشتری نے کہا: میں اس کو دوسو روپے میں خریدتا ہوں تو قیاس اور استحسان دونوں اعتبار سے ایک ہی عقد ہے یعنی صفقہ متحد ہے، یہ صورت متفق علیہ ہے۔

إذا اتحد البيع والشراء والثمن بأن ذكر الثمن جملة والبائع واحد والمشتري واحد فالصفقة متحدة قياسا واستحساناً.[2]

(۲) اتحاد صفقہ کی دوسری صورت یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں تنہا تنہا ہوں اور سامان کے مختلف حصوں کی قیمت علحدہ علیحدہ بیان ہوئی ہو اور قبول کرنے والے نے قبول کرلیا مثلاً: کسی نے کہا میں نے تمہیں یہ دس کپڑے فروخت کیے، ان میں سے ہر ایک کی قیمت دس روپیہ ہے اور قبول کرنے والے نے قبول کرلیا، یعنی سب کو خرید لیا یا کسی ایک کو خریدا، دونوں صحیح ہے، اس صورت میں بھی عقد ایک ہے۔

(۱) علامہ البابرتی، العنایہ (بیروت: دار الفکر)، 6/255۔

(۲) برهان الدین الحنفی، المحیط البرهانی (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2004ء)، 6/279۔

كذلك لو تفرق الثمن بأن سمى لكل بعض من المبيع ثمنا على حدة و اتحد الباقي، بأن قال البائع: بعتك هذه الأثواب العشرة كل ثوب منها بعشرة، كانت الصفقة متحدة أيضاً. (۱)

(۳) اتحادِ صفقہ کی تیسری صورت یہ ہے کہ مشتری دو آدمی ہوں اور بائع نے دونوں سے کہا: میں نے تم دونوں کو اتنی قیمت میں فروخت کیا اور دونوں مشتری نے کہا: ہم نے اس کو اتنے میں خرید لیا، اس صورت میں بھی صفقہ متحد ہے۔

و كذلك إذا كان البائع و المشتري اثنين بأن قال البائع لرجلين: بعت منكما بكذا، وقال المشتريان: اشتريناها منك بكذا، كانت الصفقة متحدة. (۲)

مذکورہ بالا تمام صورتوں میں صفقہ متحد (ایک) ہے، حالاں کہ ثمن کو بیان کرنے کی نوعیت مختلف ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ثمن کو متفرق طور پر بیان کیا جا سکتا ہے، اس سے اتحادِ صفقہ پر اثر نہیں پڑے گا۔

تفریقِ صفقہ کی صورتیں:

اتفاقی طور پر صفقہ متفرق ہونے کی دو صورتیں ''الفتاوی التاتارخانیہ'' میں مذکور ہے:

(۱) بائع یا مشتری دو یا چند چیزوں پر اس طرح ایجاب کرے کہ سامان کے ہر حصہ کے ثمن کے ساتھ بیع و شراء کو بھی الگ الگ بیان کرے، مثال کے طور پر بائع یا مشتری یہ کہے: میں نے یہ گھڑی دو سو روپئے میں فروخت کیا اور یہ کپڑا سو روپئے میں فروخت کیا، تو اس عقد میں دو صفقہ ہے؛ اسی وجہ سے قبول کرنے والے کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو کپڑا خرید لے اور اگر چاہے تو گھڑی خرید لے، دونوں کو خریدنا ضروری نہیں ہے؛ کیوں کہ اس میں بائع کی جانب سے دو ایجاب ہیں اور دونوں الگ الگ ہیں یعنی صفقہ متفرق ہے۔

إن تفرقت التسمية بأن سمى لكل بعض ثمناً على حدة وتكرر البيع أو الشراء والبائع و المشتري اثنان او كان أحدهما اثنين فالصفقة متفرقة. (۳)

(۱) برهان الدين الحنفي، المحيط البرهاني (بيروت: دار الكتب العلميه، 2004ء)، 6/279۔
(۲) برهان الدين الحنفي، المحيط البرهاني (بيروت: دار الكتب العلميه، 2004ء)، 6/279۔
(۳) علاء الدين، الفتاوى التاتارخانيه (ديوبند: زكريا بكڈپو، 2010ء)، 8/240۔

(۲) اسی طرح بائع دو آدمی ہوں اور مشتری بھی دو آدمی ہوں یا بائع اور مشتری میں سے کوئی دو ہوں، ایجاب کرنے والے نے ہر چیز کے ثمن کے ساتھ بیع وشراء کا تکرار بھی کیا ہو تو اس صورت میں بھی صفقہ بالاتفاق متفرق ہوگا۔

وكذلك إذا تفرق الثمن وتكرر البيع أو الشراء والبائع والمشتري واحد، بأن قال البائع لرجل: بعت منك هذه الأثواب، بعتك هذا بعشرة، بعتك هذا بخمسة، أو قال المشتري: اشتريت منك هذه الأثواب، اشتريت هذا بعشرة، اشتريت هذا بخمس كانت الصفقة متفرقة بالاتفاق. (۱)

مختلف فیہ صورت:

اگر ایک عقد میں کئی چیزوں پر ایجاب ہو، مثال کے طور پر بائع نے کہا: میں گھڑی سو روپے میں اور کپڑا پچاس روپے میں فروخت کرتا ہوں تو اس میں اگرچہ دو سامان کو فروخت کیا جا رہا ہے؛ لیکن الفاظ بیع کا تکرار نہیں ہوا، اب اگر مشتری نے اس کو ایک ساتھ قبول کر لیا، مثال کے طور پر مشتری نے کہا: میں نے دونوں سامان ایک سو پچاس روپے میں خرید لیے تو یہ ایک صفقہ ہے یا دو صفقہ ہے۔ اس صورت میں ائمۂ احناف کے مابین اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا مذہب:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بائع نے کئی چیزوں کو ایک ساتھ فروخت کیا اور ہر چیز کی قیمت بھی بیان کیا؛ لیکن قیمت بتانے میں الفاظ بیع وشراء کا تکرار نہیں کیا تو یہ ایک ہی صفقہ ہوگا۔

وأما تعدد البائع مع تعدد الثمن والمبيع بلا تكرير لفظ البيع فكذا تفرق المشتري مع تفرق المبيع والثمن بدون تكرير لفظ الشراء فيوجب التفرق قياسا لا استحسانا. وقيل لا يوجب التفرق على قول أبي حنيفة ويوجبه على قول صاحبيه.

(۱) علاء الدین، الفتاوی التاتار خانیہ (دیوبند: زکریا بکڈپو، 2010ء)، 240/8۔
(۲) علامہ البابرتی، العنایہ (بیروت: دار الفکر)، 256/6

وجہ استدلال:

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عقد کے متفرق ہونے کے لیے الفاظ بیع وشراء کا متعدد ہونا ضروری ہے، جب الفاظ بیع وشراء کا تکرار نہ ہوتو چاہے کئی سامان کو ایک ساتھ فروخت کیا جائے، ایک ہی صفقہ ہوگا۔

وأما إذا تفرق الثمن إلا أنه لم يتكرر لفظ البيع والشراء واختلف العاقدان بأن كان بأمر أحد الجانبين أو كان من كل جانب اثنين ذكر في بعض المواضع أنها صفقة واحدة، وذكر في بعض المواضع أنها صفقتان قيل: الأول: استحسان، والثاني: قياس وقيل: الأول قول أبي حنيفة، والثاني قول صاحبيه. (١)

حضرات صاحبینؒ کا مذہب:

امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب بائع نے الگ الگ ایجاب کیا اور مشتری نے ایک ساتھ ہی قبول کرلیا تو اس عقد میں صفقہ متفرق مانا جائے گا، اسی طرح اگر مشتری نے الگ الگ قبول کیا جب کہ بائع نے ایک ساتھ ہی ایجاب کیا تھا تو بھی صفقہ متفرق ہوگا یعنی حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ایجاب وقبول میں سے کچھ بھی متفرق ہوتو صفقہ متفرق ہوگا۔

وفي المحيط: ولو كان الثمن متفرقا ينظر إن اتحد الإيجاب والقبول فالصفقة متحدة وإن تفرق الإيجاب والقبول فالصفقة متفرقة، وإن تفرق الإيجاب واتحد القبول أو على عكسه، فالصفقة متفرقة قيل: هذا عندهما، وأما عند أبي حنيفة متحدة. (٢)

وجہ استدلال:

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ایجاب اور قبول میں سے کسی میں بھی الفاظ بیع کا تکرار ہوجائے تو عقد متفرق ہوجائے گا، ایجاب اور قبول دونوں میں الفاظ بیع کا تکرار تفرق صفقہ کے لیے ضروری نہیں ہے۔

---

(١) برهان الدين، المحيط البرهاني (بيروت، دار الكتب العلميه، 2004ء)، 279/6۔
(٢) بدر الدين العيني، البنايه (بيروت: دار الكتب العلميه، 2000ء)، 10/8۔

وان اتحد العقد و تعدد العاقد و الثمن فی القیاس یتعدد. [1]

مفتی بہ قول کی تعیین:

مذکورہ مسئلہ میں امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کو استحسان سے تعبیر کیا گیا ہے، جو قیاس کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہے، جیسا کہ علامہ شامیؒ نے ''شرح عقود رسم المفتی'' میں اس کی صراحت کی ہے کہ قیاس واستحسان کی صورت میں بجز چند مسائل کے استحسان کو ترجیح ہوتی ہے، اس زاویہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے امام صاحب رحمہ اللہ کا قول مفتی بہ اور راجح ہے۔

وذكر في بعض المواضع أنها صفقتان قيل: الأول: استحسان، والثاني: قياس وقيل: الأول قول أبي حنيفة، والثاني قول صاحبيه. [2]

علامہ ابن ہمامؒ نے بھی امام صاحبؒ کے قول کو استحسان سے تعبیر کیا ہے۔

وقال آخرون: صفقة واحدة، وأن مراد صاحب الهداية إذا كرر لفظ البيع؛ فأما إذا لم يكرره، وقد اتحد الإيجاب والقبول والعاقد، ولم يتعدد الثمن فالصفقة واحدة قياسا واستحسانا، فليس له أن يقبل في أحدهما، وقيل الأول استحسان وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه والثاني قياس وهو قولهما. [3]

اس مسئلہ کو ''الفتاوی الہندیہ'' میں بالتفصیل ذکر کرنے کے بعد امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کو ''وعلیه الفتوی'' سے تعبیر کیا گیا ہے، اس سے صراحتاً اس کی تائید ہوتی ہے کہ مفتی بہ قول امام صاحب رحمہ اللہ کا ہے۔

وإن اتحد العقد وتعدد العاقد، والثمن في القياس يتعدد وفي الإستحسان وهو قول الإمام وعليه الفتوى لا يتعدد كذا في ''الوجيز''. [4]

(۱) جماعة من علماء الهند، الفتاوى الهنديه (ديوبند: الاتحاد)، 3/17۔
(۲) عالم بن علاء الحنفى، فتاوى تاتار خانيه (ديوبند: زكريا بكڈپو)، 8/240۔
(۳) ابن الهمام، فتح القدير (دمشق: دار الفكر)، 6/247۔
(۴) جماعة من علماء الهند، الفتاوى الهنديه (ديوبند: الاتحاد)، 3/17۔

آن لائن چند چیزوں کو ایک ساتھ خریدنے کا حکم:

آن لائن خرید فروخت کے معاملہ میں جس قدر تنوع پیدا ہوا ہے، اس سے ہر کس و ناکس باخبر ہے، جو بھی آپ کی ضرورت ہے وہ آپ اپنے گھر میں بیٹھے ہوئے منگوا سکتے ہیں، جس میں آپ کا وقت بھی بچ جاتا ہے اور سامان بھی آپ کو وقت پر مل جاتا ہے، ایسے میں لوگ آن لائن ذرائع کا کثرت سے استعمال کر رہے ہیں اور بارہا مشاہدہ سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ عام طور پر اس طرح معاملہ کرنے میں نزاع بھی پیدا نہیں ہوتا ہے، جس سے اس کے عدم جواز کا خلجان خود بخود ختم ہو جاتا ہے۔

آن لائن خریداری کے لیے مختلف قسم کے اپلیکیشن (Applicatian) استعمال کیے جاتے ہیں، بعض بہت مشہور ہیں اور بعض کا استعمال کم ہوتا ہے، جو اپلیکیشن (Applicatian) کثرت سے استعمال ہوتے ہیں، ان میں فلیپ کارڈ (Flip Kart)، ایمازون (Amazon) اور اس طرح کے اپلیکیشنز (Applicatians) ہیں، جن کو آن لائن خریدنے کی ضرورت پڑتی ہے وہ اس اپلیکیشن (Applicatian) کی مدد سے اپنا سامان یہاں سے آرڈر کر دیتے ہیں اور وہ سامان پہنچا دی جاتی ہے۔

اس صورت میں جب کوئی آدمی ایک مرتبہ میں کئی چیزوں کا آرڈر کرتا ہے تو یہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ایک صفقہ ہوگا اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک دو صفقہ ہوگا، پس اگر کسی وجہ سے ایک کو لینا ہو اور دوسرے کو کینسل کرنا ہو تو حضرات صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

آن لائن خریداری کا طریقۂ کار:

جب آپ آن لائن خریداری کرنا چاہتے ہیں تو سب سے پہلے اس طرح کے کسی اپلیکیشن کو کھولتے ہیں، وہاں مختلف نوعیت کی چیزیں دستیاب ہوتی ہیں اور ان کی کوالیٹی بھی الگ الگ تحریر ہوتی ہے، ہر سامان کے ساتھ اس کی قیمت بھی لکھی ہوتی ہے، جو بھی آپ پسند کریں یا جس چیز کی آپ کو ضرورت ہے، آپ اس کو خرید سکتے ہیں، اگر وہ سامان اسٹوک میں نہیں ہے تو پہلے ہی ''آوٹ آف اسٹوک'' لکھا ہوتا ہے اور اگر اسٹوک میں ہو تو آپ کا آرڈر قبول کر لیا جاتا ہے، اس کے ساتھ

یہ بھی بتادیا جاتا ہے کہ یہ سامان کب تک آپ کے پاس پہنچ جائے گا، جب وہ سامان آپ کے پاس آتا ہے اور اس میں کوئی خرابی ہوتی ہے یا آپ کی مطلوبہ چیز نہیں ہوتی ہے تو وہ سامان آپ کو واپس کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔

مثال کے طور پر آپ کو موبائل اور کتاب کی ضرورت ہے، آپ نے ایمازون (Amazon) کھولا، وہاں دیکھا کہ موبائل کی قیمت پندرہ ہزار درج ہے اور کتاب کی قیمت ایک ہزار ہے، آپ نے دونوں کو ایک ساتھ آرڈر کر دیا، یہاں بائع اور کمپنی کی جانب سے الگ الگ ایجاب تھا؛ لیکن آپ نے ایک ساتھ ہی دونوں کو قبول کر لیا تو اس صورت میں حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اس معاملہ میں دو صفقہ ہے؛ کیوں کہ ایجاب وقبول میں سے کوئی بھی الگ الگ ہو تو صفقہ متفرق ہوتا ہے اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس معاملہ میں ایک ہی صفقہ ہے؛ اس وجہ سے کہ بائع نے اگرچہ ایجاب ہر سامان کے لیے الگ الگ کیا ہے؛ لیکن قبول کرنے والے نے ایک ساتھ قبول کر کے اس کو ایک صفقہ بنا دیا ہے۔

اختلاف کا فائدہ:

مذکورہ صورت میں اختلاف کا ثمرہ اس وقت ظاہر ہوگا، جب مشتری اس میں سے کوئی ایک سامان واپس کرنا چاہے تو حضرات صاحبینؒ کے قول کے مطابق دونوں میں سے صرف ایک کو واپس کرنے کا اختیار ہوگا؛ اس وجہ سے کہ دونوں سامان الگ الگ خریدا گیا ہے، اس لیے ان میں سے ایک کو واپس کیا جا سکتا ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق دونوں میں سے اس صورت میں صرف ایک کو واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے؛ اس وجہ سے کہ یہ ایک صفقہ ہے اور تفریق صفقہ جائز نہیں ہے۔

فتاوی دار العلوم زکریا میں ہے:

> اگر کسی نے کہا میں پانچ کتابیں دو سو رینڈ میں فروخت کرتا ہوں اور مشتری نے کہا میں نے تین کتابیں ۱۲۰ رینڈ میں خرید لیں تو یہ درست نہیں ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں ایک مبیع کے لیے بائع کو دو عقد کرنے کی ضرورت ہوگی؛ لیکن اگر بائع نے کہا میں پانچ کتابیں دو سو رینڈ میں فروخت کرتا ہوں اور ہر کتاب

چالیس رینڈ میں بیچتا ہوں اور مشتری نے تین کتابیں خرید لیں تو یہ جائز ہوگا؛ کیوں کہ تکرار لفظ (بیچنا) پایا گیا۔ [۱]

علامہ مرغینانیؒ نے ''الہدایہ'' میں تحریر فرماتے ہیں:

قال: ومن أعطى صيرفيا درهما وقال أعطني بنصفه فلوسا وبنصفه نصفا إلا حبة جاز البيع في الفلوس وبطل فيما بقي عندهما؛ لأن بيع نصف درهم بالفلوس جائز وبيع النصف بنصف إلا حبة ربا فلا يجوز ''وعلى قياس قول أبي حنيفة رحمه الله بطل في الكل'' لأن الصفقة متحدة والفساد قوي فيشيع وقد مر نظيره، ولو كرر لفظ الإعطاء كان جوابه كجوابهما هو الصحيح لأنهما بيعان. [۲]

(۲) خیار قبول کا حکم

تجارت اور معاملہ کے پختہ ہونے میں ایجاب وقبول کو کلیدی حیثیت حاصل ہے، کسی ایک کے فقدان سے معاملہ ناقص اور ادھورا رہ جاتا ہے؛ یہی وجہ ہے کہ بائع جب ایجاب کرے تو مجلس کے ختم ہونے سے پہلے تک فریق ثانی کو قبول کرنے اور نہ کرنے کا اختیار رہتا ہے، اگر وہ اس ایجاب کو قبول کرلے تو بیع تام اور لازم ہوجاتی ہے اور قبول نہ کرے تو ایجاب باطل اور لغو ہوجاتا ہے، اس خیار کو اصطلاح فقہاء میں ''خیار قبول'' کہتے ہیں۔

قبول کرنے کے لیے ضروری ہے کہ قبول الفاظ سے ہو یا عمل سے ہو، اگر مخاطب ایجاب کے بعد خاموش رہا اور کوئی جواب نہیں دیا تو یہ اعراض ہوگا، قبول نہیں؛ کیوں کہ خاموش رہنے والے کی جانب کسی قسم کا قول (اثبات یا نفی) منسوب نہیں کیا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ شریعت میں احکام کا مدار الفاظ پر ہے، اسی وجہ سے شریعت نے لوگوں کے معاملات کو ان کے بامعنیٰ الفاظ کے ساتھ مربوط کردیا ہے۔

إن الشرع ربط معاملات الناس بالعبارات الدالة على المقاصد، وما جعل للسكوت

(۱) مفتی رضاء الحق، فتاوی دار العلوم زکریا (ممبئی: مجلس البحوث والافتاء، 2016ء)، 262/5۔

(۲) علامہ مرغینانی، الهدایه (بیروت: دار احیاء التراث)، 85/3۔

حکما ینبني علیه شيئ، کما تبنی الأحکام علی الألفاظ.[۱]

ایجاب کے بعد فریق ثانی کو قبول کرنے اور نہ کرنے کا اختیار کب تک رہتا ہے، اس مسئلہ میں حضرات طرفینؒ اور امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے۔

حضرات طرفینؒ کا مذہب:

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ''البیعان بالخیار ما لم یتفرقا'' میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ ہے کہ جب تک عقد کرنے والے حالت عقد میں ہوں ان کو قبول کرنے اور نہ کرنے کا اختیار رہتا ہے، جب وہ اپنا موضوع اور گفتگو بدل دے تو اختیار ختم ہو جاتا ہے، جب تک بائع یا مشتری نے ایجاب سے اعراض نہ کیا ہو اس کو قبول وعدم قبول کا اختیار رہے، جب قبول کرنے سے اعراض کرلے تو ایجاب لغو اور باطل ہو جائے گا۔

وقال الطحاوي: اختلف الناس في تأویل قول رسول الله صلی الله علیه وسلم ''البیعان بالخیار ما لم یتفرقا''. فقال قوم هذا علی الافتراق بالأقوال .... أراد بالقول إبراهیم النخعي وسفیان الثوري في روایة، وربیعة الرأي ومالکا وأباحنیفة ومحمد بن الحسن، فإنهم قالوا: المراد من قوله علیه الصلاة والسلام: ما لم یتفرقا، هو التفرق بالأقوال.[۲]

وجہ استدلال:

حضرات طرفینؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس صوررت میں ایجاب کو لغو نہ کیا جائے تو فریق ثانی کو حرج اور تنگی کا سامنا کرنا پڑے گا، نیز اس صورت میں دوسرے کے حق کو باطل اور ضائع کرنا بھی لازم آئے گا، اور شریعت ہرگز کسی کو اس کی اجازت نہیں دیتی ہے؛ اس لیے حدیث شریف میں مالم یتفرقا کی مراد دونوں کی گفتگو کا بدل جانا ہے، یعنی تفرق بالاقوال مراد ہے۔

وأیهما قام قبل القبول بطل الإیجاب لأنه یدل علی الإعراض وعدم الرضا وله ذلك

(۱) علامہ الاتاسی، شرح المجلة (پشاور: حقانیہ، المادہ: 67)، 1/181۔

(۲) بدر الدین العینی، البنایہ (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2000ء)، 8/13۔

وشطر العقد لا يتوقف على قبول الغائب.[1]

مذکورہ بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ حدیث شریف میں تفرق بالاقوال ہے۔

امام ابو یوسفؒ کا مذہب:

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جس فرقت کے بعد اختیار ختم ہوجاتا ہے اور فریق ثانی کو قبول کرنے کا اختیار نہیں رہتا، وہ تفرق بالابدان ہے اور انہوں نے اس حدیث کی تفسیر خیار قبول سے کی ہے، چناں چہ وہ فرماتے ہیں کہ جب کوئی آدمی کسی سے کہتا ہے کہ میں نے اپنا غلام ایک ہزار درہم میں فروخت کردیا تو جب تک ایجاب کرنے والا مجلس سے جدا نہ ہوجائے مخاطب کو قبول کرنے اور نہ کرنے کا اختیار رہتا ہے اور جب وہ مجلس سے جدا ہوجائے تو اس کے بعد اس کو مطالبہ کا حق باقی نہیں رہتا ہے؛ پس معلوم یہ ہوا کہ قبول کرنے والا جب مجلس سے الگ ہوجائے تو اس کو قبول کرنے کا اختیار ختم ہوجاتا ہے اور جب تک مجلس میں ہو قبول کرنے کا اختیار رہتا ہے۔

وقال عيسى بن أبان: الفرقة التي تقطع الخيار في حديث هي الفرقة بالأبدان، ولكن فسره بقوله: إن الرجل إذا قال للرجل: قد بعتك عبدي بألف درهم فللمخاطب بذلك القول أن يقبل ما لم يفارقه صاحبه، فإذا افترق لم يكن له بعد ذلك أن يرجعه، لولا أن هذا الحديث جاء ما علمنا ما نقطع به للمخاطب من قبول المخاطبة التي خاطبه بها صاحبه، وأوجب له بها البيع فلما جاء هذا الحديث، علمنا أن افتراق أبدانهما بعد المخاطبة بالبيع يقطع قبول تلك المخاطبة، وقد روي هذا التفسير عن أبي يوسف.[2]

فرقت کی حد:

امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں: کہ یہاں فرقت کی حد یہ ہے کہ اس کا ساتھی اتنی دور چلا جائے کہ وہ ایک دوسرے کو نہ دیکھ سکتے ہوں۔

وقال الأوزاعي: حد التفرق أن يغيب كل واحد منهما عن صاحبه حتى لا يراه.[3]

(۱) الموصلی، الاختیار لتعلیل المختار (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1937ء)، 4/2۔

(۲) بدر الدین العینی، البنایہ (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2000ء)، 13/8۔

(۳) بدر الدین العینی، البنایہ (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2000ء)، 13/8۔

قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں میں سے کسی کا مجلس عقد سے کھڑا ہو جانا بھی تفرق بالابدان میں شمار ہوگا اور دیگر لوگوں کی رائے ہے کہ جب تک دونوں مجلس سے چلے نہ جائیں تفرق بالابدان نہیں ہوگا۔

وقال عياض: قال الليث: هو أن يقوم أحدهما، وقال آخرون: هو افتراقهما من مجلسهما أو نقلهما. (۱)

اگر ایجاب کرنے والا مجلس سے چلا گیا یا فریق ثانی نے اس کے ایجاب کو قبول نہ کیا یا فریق ثانی قبول کرنے سے پہلے مجلس سے چلا گیا تو ایجاب لغو ہو جائے گا۔

وجہ استدلال:

امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب تک عاقدین مجلس عقد میں ہو فریق ثانی کو قبول کرنے کا اختیار ہوگا؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ مجلس بدلنے سے قبل اگر ایجاب کو باطل کر دیا جائے تو مشتری کا حق ضائع ہوگا اور اگر مجلس کے بعد تک ایجاب کو باقی رکھا جائے تو بائع کو حرج اور پریشانی کا سامنا کرنا ہوگا۔

و أما الحنفية و المالكية، فمنهم من حمله على افتراق الأقوال بالايجاب و القبول، فمنهم من حمله على الافتراق بالابدان، ولكن فسر الخيار بخيار القبول، دون خيار المجلس، كما هو مروى عن الامام أبي يوسفؒ. (۲)

وان رجع الموجب أو قام احدهما عن المجلس قبل القبول بطل الايجاب....... وفي حاشيته: بطل الايجاب: لان الايجاب لا يفيد الحكم بدون القبول. (۳)

مفتی بہ قول کی تعیین:

مذکورہ مسئلہ میں احناف کی آراء کا تجزیہ کرنے کے بعد علامہ حصکفیؒ "الدر المنتقی" میں، علامہ

(۱) العینی، البنایہ (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2000ء)، 8/13۔

(۲) مفتی تقی عثمانی صاحب، فقہ البیوع (دمشق: دار الفکر، 2018ء)، 1/62۔

(۳) علامہ حلبی، ملتقی الابحر (استنبول: سیفا، 2018ء)، 328۔

الموصلیؒ ''الاختیار لتعلیل المختار'' میں اور علامہ حلبیؒ ''ملتقی الابحر'' میں فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں حضرات طرفینؒ کا قول مفتی بہ ہے یعنی جب دونوں میں سے کسی کی جانب سے اعراض ہو جائے تو ایجاب باطل ہو جائے گا، اس کے لیے مجلس کا تبدیل ہونا ضروری نہیں ہے۔ (۱)

وأيهما قام قبل القبول بطل الإيجاب لأنه يدل على الإعراض وعدم الرضا وله ذلك وشطر العقد لا يتوقف على قبول الغائب كمن قال: بعت من فلان الغائب فبلغه فقبل لا ينعقد إلا إذا كان بكتابة أو رسالة، فيعتبر مجلس بلوغ الكتاب وأداء الرسالة، وعلى هذا الإجارة والهبة والكتابة والنكاح؛ ولو تبايعا وهما يمشيان أو يسيران إن لم يفصلا بين كلاميهما بسكتة انعقد البيع، وإن فصلا لم ينعقد؟ وقال بعضهم: ينعقد ما لم يتفرقا بالأبدان، والأول أصح. (۲)

والحديث محمول على خيار القبول، وتفرقهما محمول على التفرق بالأقوال، بأن قال أحدهما: بعت، وقال الآخر: لا أشترى، وخيار القبول: هو اذا أوجب أحد المتعاقدين البيع فالآخر بالخيار، ان شاء قبل في المجلس وان شاء رده. (۳)

ای میل وغیرہ سے خرید وفروخت میں خیار قبول کا حکم:

دور جدید میں ٹیلی گراف، واٹس ایپ، میسینجر اور ای میل وغیرہ کے ذریعہ خرید وفروخت کا رواج عام ہو گیا ہے اور ہر روز ان ذرائع سے لاکھوں معاملات طے پا رہے ہیں، کتب فقہ میں اس کی نظیر (بیع بالکتابۃ اور بیع بالرسالۃ) موجود ہے، اگر عاقد نے ای میل کیا یا پیغام بھیجا تو یہ ای میل اور پیغام ایجاب کے حکم میں ہوگا اور جس مجلس میں فریق ثانی کو یہ میسج موصول ہوا ہے، اسی مجلس میں قبول کرنا ہوگا، اگر اس مجلس میں قبول نہیں کیا تو ایجاب باطل اور لغو ہو جائے گا، مجلس کے بعد اس کا جواب قبول کے حکم میں نہیں ہوگا؛ بلکہ وہ از سر نو ایجاب ہوگا، جس کو قبول کرنے اور نہ کرنے کا اختیار پہلے

---

(۱) حصکفی، الدر المنتقی علی مجمع الانہر (دیوبند: فقیہ الامت)، 20/3۔

(۲) الموصلی، الاختیار لتعلیل المختار (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1937ء)، 4/2۔

(۳) علامہ حلبی، حاشیہ ملتقی الابحر (استنبول: سیفا، 2019ء)، 328۔

جوی زادہ، الایثار لحل المختار (استنبول، الارشاد)، 450/1۔

ایجاب کرنے والے کو ہوگا۔

مذکورہ مسئلہ کا حکم علامہ شامیؒ کی درج ذیل عبارت سے مستفاد ہوتا ہے۔

قوله: إلا إذا كان بكتابة أو رسالة صورة الكتابة أن يكتب أما بعد فقد بعت عبدي فلانا منك بكذا فلما بلغه الكتاب قال: في مجلسه ذلك اشتريت تم البيع بينهما: وصورة الإرسال أن يرسل رسولا فيقول البائع بعت هذا من فلان الغائب بألف درهم فاذهب يا فلان وقل له فذهب الرسول فأخبره بما قال: فقبل المشتري في مجلسه ذلك.[1]

موبائل، ٹیلی فون سے خرید وفروخت کا حکم:

دورِ جدید کے نئے ذرائع میں موبائل، ٹیلی فون وغیرہ سے خریدنے کا رواج بھی داخل ہے، اگر خرید وفروخت کا معاملہ فون وغیرہ سے طے پا رہا ہو تو ضروری ہے کہ اسی اتصال میں جواب دے دیا جائے اور یہ بیع بالمشافہ (آمنے سامنے خرید وفروخت کرنا) کے حکم میں ہوگا۔

فتاوی حقانیہ میں ہے:

> موجودہ دور میں فقہاء نے انسانی ضروریات اور حوائج (ٹیلیفون) کے ذریعے کیے گئے بیع وشراء اور طلاق وغیرہ کو بھی اسی زمرہ میں شمار کیا ہے؛ لہٰذا ٹیلیفون کے ذریعے اگر کسی چیز کے بارے میں باقاعدہ ایجاب وقبول ہو جائے تو یہ بیع شرعاً نافذ العمل ہوگی۔[2]

بیع بالمشافہ میں عاقدین کا ایک دوسرے کے ایجاب وقبول کو سننا کافی ہے، اگر ایجاب کرنے والا قبول کرنے والے کو نہ دیکھ رہا ہو تو بھی بیع صحیح ہو جائے گی؛ کیوں کہ بیع کی صحت کے لیے عاقدین کا ایک دوسرے کو دیکھنا ضروری نہیں ہے۔

جیسا کہ ''مجمع الفقہ الاسلامی'' کا فیصلہ اسی طرح ہے۔

إذا تم التعاقد بين طرفين في وقت واحد وهما في مكانين متباعدين، وينطبق هذا

---

(۱) ابن عابدين، رد المحتار (بيروت: دار الفكر، 1992ء)، 4/512۔

(۲) مختار الله حقانى، فتاوى حقانيه (خٹک: جامعه دار العلوم حقانيه، 2010ء)، 6/30۔

علی الهاتف و اللاسلکي، فإن التعاقد بینهما یعتبر تعاقدًا بین حاضرین و تطبق علی هذه الحالة الأحکام الأصلیة المقررة لدی الفقهاء المشار إلیها في الدیباجة.(۱)

معلوم یہ ہوا کہ ای میل، ٹیلی گراف اور فون وغیرہ جیسے جدید ذرائع سے خرید وفروخت کرنا جائز ہے اور ان سے ہر طرح کے معاملات کیے جا سکتے ہیں؛ البتہ ''بیع صرف'' صحیح نہیں ہوگی؛ کیوں کہ ''بیع صرف'' میں مبیع پر قبضہ مجلس میں ضروری ہے، ہاں اگر کوئی صورت عاقدین کے ثمن پر قبضہ کی بن سکتی ہے تو ''عقد صرف'' بھی جائز ہوگا۔

إن القواعد السابقة لا تشمل النکاح لإشتراط الإشهاد فیه، ولا الصرف لإشتراط التقابض.(۲)

(۳) بیع بالنسیہ میں مبیع کو بطور رہن رکھنے کا حکم

اگر بائع مشتری کو ادھار سامان بیچنے پر راضی ہوگیا اور عقد میں ادھار کی مدت طے ہوگئی تو بیع درست ہوگی، چناں چہ اگر مشتری نے خریدتے وقت ایک سال کی مہلت لی اور معاملہ طے ہوگیا؛ لیکن بائع نے معاملہ ادھار ہونے کی وجہ سے مبیع مشتری کے حوالہ نہیں کیا، یہاں تک کہ وہ مقررہ مدت گزر گئی، بالفاظ دیگر بائع نے بطور رہن مبیع کو ہی اپنے قبضہ میں رکھ لیا اور مقررہ مدت گزرنے کے بعد مشتری کے حوالہ کیا تو اس مسئلہ میں مدت کا اعتبار شروع عقد سے کیا جائے گا یا مشتری کے قبضہ کے وقت سے؟ اس سلسلے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب معاملہ ادھار طے ہوا اور ادھار کی مدت بھی مقرر ہو تو بائع کو چاہیے کہ مشتری کو مبیع سپرد کردے اور کوئی دوسری چیز بطور رہن کے رکھ لے، مبیع کو بطور رہن رکھنا صحیح نہیں ہے، اگر بائع مشتری کو مبیع نہیں دیتا ہے تو اس میں کوتاہی اور غلطی بائع کی ہوگی اور مشتری کے ذمہ ثمن واجب نہیں ہوگا۔

(۱) منظمة المؤتمر الاسلامی بجدة، مجلة مجمع الفقه الاسلامی، 6/958۔
(۲) منظمة المؤتمر الاسلامی بجدة، مجلة مجمع الفقه الاسلامی، 6/958۔

ولو اشترى بأجل سنة فمنع البائع المبيع حتى مضت ثم سلم فله أجل سنة أخرى خلافا لهما. [1]

وجہ استدلال:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر مبیع بائع نے مشتری کو نہیں دیا تو مشتری کے ذمہ ثمن واجب نہیں ہوگا؛ کیوں کہ ثمن واجب ہونے کے لیے ضروری ہے کہ بائع مشتری کو مبیع سپرد کردے، جب تک مبیع اس کے سپرد نہ کرے، بائع کو ثمن کے مطالبہ کا حق نہیں ہے اور چوں کہ مشتری یہ چاہتا ہے کہ اس کہ ذمہ میں جو ثمن واجب ہے، اس میں مہلت دی جائے؛ اسی وجہ سے قبضہ کے بعد سے اس مدت تک مہلت ملے گی۔

ولو أجله بالثمن سنة غير معينة فلم يقبض المشتري المبيع حتى مضت سنة فالأجل سنة من حين يقبض عند أبي حنيفة وإن كانت سنة بعينها ومضت صار حالا وعندهما الثمن حال في الوجهين. [2]

حضرات صاحبینؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مشتری نے عقد کے وقت سے ایک سال کی مہلت کا مطالبہ کیا تھا اور بائع اسی مدت پر راضی تھا، اسی بنیاد پر مشتری کو قبضہ کے بعد مزید مہلت نہیں ملے گی۔

وإذا رضي البائع بالتأجيل فقد أسقط حقه في حبس المبيع فلو حل الأجل قبل قبضه فللمشتري أن يقبضه قبل نقد الثمن، كذا في المحيط. [3]

وجہ استدلال:

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ بوقت عقد جو مدت طے ہوئی تھی وہ گزر چکی ہے اور چوں کہ عقد تام ہوتے ہی مبیع بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے؛ اس وجہ سے

(۱) علامہ حلبی، ملتقی الابحر (استنبول: سیفا، 2019ء)، 328۔

(۲) ابو بکر الحدادی، الجوهرة النيرة (المطبعة الخيرية، 1322ء)، 190/1۔

(۳) ابن نجیم، البحر الرائق (دار الكتب الاسلامی)، 302/5۔

مشتری پر فی الفور ثمن ادا کرنا ضروری ہوگا اور ادھار کی مدت میں مزید گنجائش نہیں دی جائے گی۔

ولو أن رجلاً اشترى شيئاً إلى سنة فمنعه البائع أي حبس البيع حتى مضت السنة، قال أبو حنيفة: له أجل سنة مقبلة. وقال أبو يوسف ومحمد: ليس له أجل والمال حال.[1]

مفتی بہ قول کی تعیین:

بیع بالنسیہ یا بیع مؤجل کے صحیح اور درست ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ ادھار کی مدت عقد کے وقت ہی مقرر ہو، اس میں کسی قسم کی کوئی جہالت نہ ہو، اگر بیع مؤجل میں مدت متعین نہ ہو تو یہ نزاع کا سبب بن سکتا ہے، جس کے باعث بیع فاسد ہو جاتی ہے۔

بیع بالنسیہ میں بائع کو وقت سے پہلے ثمن کے مطالبہ کا حق نہیں ہوتا ہے، مثال کے طور پر مشتری نے کہا: میں نے یہ قلم سو روپے میں خرید لیا اور اس کی قیمت ایک مہینہ بعد دوں گا، بائع نے کہا: ٹھیک ہے، ایک مہینہ بعد ادا کر دینا، یہ بیع مؤجل اور بیع بالنسیہ ہے، اب بائع کو یہ حق نہیں کہ ایک مہینے سے پہلے مجھ سے آ کر مطالبہ کرے کہ میرے سامان کا پیسہ دے دو؛ بلکہ اس کو مطالبے کا جواز ایک مہینے کے بعد ہوگا، اس سے پہلے مطالبے کا کوئی حق نہیں، یہی بیع مؤجل ہے۔[2]

ولو كان الثمن مؤجلا، فلم يقبض المشترى حتى حل الأجل، كان له قبضه قبل نقدا لثمن وليس للبائع منعه كذا فى ''الذخيره'' ولو اجله بالثمن سنة غير معينة، فلم يحضر المشترى حتى مضت السنة، فالاجل سنة من حين قبض المبيع في قول أبي حنيفه رحمه الله، وان كان سنة بعينها، صار الثمن حالا، وقال ابو يوسف و محمد رحمه الله الثمن حال في الوجهين، كذا في ''المحيط'' ومحل الاختلاف: فيما اذا امتنع البائع من التسليم، اما اذا لم يمتنع فابتداءه من وقت العقد اجماعا، كذا في ''البحر الرائق''.[3]

---

(۱) ابو الليث سمر قندی، عیون المسائل (بغداد: مطبعۃ اسعد، 1386ھ)، 1/128۔

(۲) مفتی تقی عثمانی، اسلام اور جدید معاشی مسائل (دیوبند، زکریا)، 2/43۔

(۳) جماعۃ من علماء الهند، الفتاوی الهندية (دیوبند: الاتحاد)، 3/18۔

ابو بکر الحدادی، الجوهرة النيرة (المطبعة الخيرية، 1322ء)، 1/190۔

کچھ دن بائع کا مبیع کو سپرد نہ کرنے کی شرط لگانے کا حکم:

جس وقت بیع ہوتی ہے اسی وقت مبیع بائع کی ملکیت سے نکل جاتی ہے اور مشتری کی ملکیت میں منتقل ہوجاتی ہے، اگر بائع مبیع کو اپنی ملکیت میں کچھ دن روکنے کی شرط لگاتا ہے تو اس سے بیع فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ اس زمانے میں یہ صورت رائج ہے کہ لوگ زمین فروخت کرتے ہیں اور یہ شرط لگاتے ہیں کہ ایک سال بعد یہ زمین آپ کے سپرد کی جائے گی یہ جائز نہیں ہے، اس صورت میں بائع کو چاہئے کہ ایک سال بعد ہی اس زمین کو فروخت کرے اور مشتری کو چاہئے کہ جب زمین فارغ ہو تو خریدے اور فوراً ہی قبضہ کرلے۔

وأما حكمه، فثبوت الملک في المبيع للمشترى، وفي الثمن للبائع اذا كان البيع باتا. (۱)

اسی طرح مبیع میں کوئی ایسی شرط لگانا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو یا اس میں بائع، مشتری یا مبیع میں سے کسی کا نفع متعلق ہو تو بیع فاسد ہوجاتی ہے۔

ولو كان البيع بشرط لا يقتضيه العقد، و فيه نفع لاحد المتعاقدين: أي البائع و المشترى، او المبيع يستحق النفع بان يكون آدميا، فهو: اى هذا البيع فاسد. (۲)

فتاوی محمودیہ میں ہے:

> جس وقت بیع کی جاوے گی، وہ زمین مشتری کی ملک میں آجائے گی اور بائع کی ملک سے خارج ہوجائے گی، بائع کو اس سے کرایہ وصول کرنے کا حق نہیں رہے گا اور اس شرط پر فروخت کرنا کہ زمین مشتری کے قبضہ میں فی الحال نہ جاوے؛ بلکہ بائع بدستور اس سے نفع حاصل کرتا رہے اور بھٹہ اٹھنے کے بعد زمین پر مشتری کا قبضہ ہو، یہ ناجائز ہے، خواہ اس کی کچھ میعاد مقرر ہو یا نہ ہو۔

---

(۱) جماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية (بيروت: دار الفكر، 1310ھ)، 3/3۔

(۲) شيخ زاده، مجمع الانهر (پاکستان، غفاريه)، 3/90۔

ولو كان في الشرط منفعة لأحد المتعاقدين بأن شرط البائع أن يقرض المشترى أو على القلب، يفسد العقد.[1]

لے بائے (lay buy) کا حکم:

موجودہ دور میں مروجہ بیوعات میں سے ایک مشہور بیع ''لے بائے'' ہے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ مشتری کوئی ایسی چیز خریدنا چاہتا ہے جس کی قیمت ایک ہزار روپے ہے؛ لیکن فی الحال مشتری کے پاس محض دو سو روپے ہیں، تو مشتری فی الوقت دو سو روپے ادا کر دیتا ہے اور باقی کے آٹھ سو روپے قسطوار طے ہوتے ہیں یا جب اس کے پاس مابقیہ روپے ہو جائیں وہ ادا کر کے اپنا سامان وصول کر سکتا ہے، اس صورت میں فی الحال مبیع بائع کے قبضہ میں رہے گی۔

ظاہر ہے کہ یہ صورت بیع بالتقسیط کی ہے اور اس میں ثمن کو مؤخر کیا گیا ہے؛ اسی لیے بائع کو ہرگز مبیع روکنے کا حق نہیں ہوگا؛ کیوں کہ مبیع روکنے کا حق بائع کو صرف نقد بیع میں ہوتا ہے۔

قال أصحابنا رحمه الله: للبائع حق يحبس المبيع لإستيفاء الثمن إذا كان حالا، كذا في المحيط، وإن كان مؤجلاً فليس للبائع أن يحبس المبيع قبل حلول الأجل ولا بعده، كذا في المبسوط، ولو كان بعض الثمن حالا وبعضه مؤجلاً فله حبسه حتى يستوفى الحال ولو بقي من الثمن شيئ قليل (في البيع المعجل) كان له حبس جميع المبيع كذا في الذخيرة.[2]

البتہ بائع کے لیے یہ صورت ممکن ہے کہ پہلے مبیع مشتری کے حوالہ کر دے پھر ثمن کے بدلے مشتری سے وہ مبیع بطور رہن واپس لے لے، اکثر فقہاء کے نزدیک یہ صورت جائز ہے۔

وإن قال المشتري لبائعه وقد أعطاه شيئا غير مبيعه أمسك هذا حتى أعطيك الثمن فهو رهن لتلفظه بما يفيد الرهن، والعبرة للمعاني خلافا للثاني والثلاثة، ولو كان ذلك

---

(١) طاهر البخاري، خلاصة الفتاوى (رشيديه)، 3/50۔

محمود حسن گنگوهي، فتاوى محموديه (گجرات: ادارۂ صديق، 2007ء)، 16/89۔

مختار الله حقاني، فتاوى حقانيه (پاكستان: جامعه دار العلوم حقانيه، 2010ء)، 6/84۔

(٢) جماعة من علماء الهند، الفتاوى الهنديه (ديوبند، الاتحاد)، 3/18۔

الشيء الذي قال له المشتري أمسكه هو المبيع الذي اشتراه بعينه لو بعد قبضه لأنه حينئذ يصلح أن يكون رهنا بثمنه ولو قبله لا يكون رهنا لأنه محبوس بالثمن.

وتحت قوله في رد المحتار: قوله لأنه حينئذ يصلح إلخ أي لتعين ملكه فيه؛ حتى لو هلك يهلك على المشتري ولا ينفسخ العقد.[1]

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب ''جدید فقہی مسائل'' میں رقم طراز ہیں:

اگر ایک مدت کے بعد ثمن کی ادائے گی طے پائی ہو، یعنی قیمت ادھار ہو تو فروخت کنندہ مبیع کو روکنے کا حق نہیں رکھتا۔[2]

علامہ کاسانیؒ نے ''بدائع الصنائع'' میں تحریر فرماتے ہیں کہ اگر ثمن مؤجل یعنی ادھار ہو تو بائع کو مبیع روکنے کا حق حاصل نہیں ہے۔

ومنها ثبوت حق الحبس للمبيع لاستيفاء الثمن، وهذا عندنا، اما شرط ثبوته فشيئان: أحدهما: أن يكون أحد البدلين عينا والاخر دينا، والثاني: أن يكون الثمن حالا، فان كان مؤجلا لا يثبت حق الحبس.

قسطوں پر سامان خریدنے کا حکم:

نقد اور ادھار سامان کی خریداری جائز اور درست ہے، اسی طرح نقد سامان کی قیمت کم اور ادھار کی زیادہ ہو یہ بھی جائز اور درست ہے، اگر کسی نے سامان ادھار خریدا اور قسطوں پر ثمن کی ادائیگی کو معلق کر دیا تو یہ صورت بھی جائز اور درست ہے؛ لیکن ادھار معاملہ کرنے میں دو باتوں کا خیال رکھنا بے حد ضروری ہے، پہلی بات یہ کہ ادھار سامان کی جو بھی قیمت ہو وہ مقرر ہو، بعد میں مدت کی کمی و زیادتی کی وجہ سے ثمن میں حذف واضافہ کی نہ کیا جائے؛ کیوں کہ اگر مدت کی کمی وزیادتی کی وجہ سے ثمن میں بھی کمی وزیادتی کی جائے تو یہ سود ہے، جس کی حرمت پر نص قطعی وارد ہوئی ہے، دوسری

(۱) ابن عابدين، الدر المختار مع رد المحتار (بيروت: دار الفكر، 1992ء)، 497/6۔

(۲) مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، جدید فقہی مسائل (دیو بند: کتب خانہ نعیمیہ، 2020ء)، 170/5۔

(۳) کاسانی، بدائع الصنائع (بیروت، دار الکتب العلمیہ، 1986ء)، 249/5۔

بات یہ کہ مدت بھی متعین ہو مجہول نہ ہو؛ تاکہ دونوں کے درمیان نزاع پیدا نہ ہو، اگر اس طرح معاملہ کیا جائے تو بلا شبہ جائز اور درست ہے۔

مروجہ اقساط کا حکم:

اس زمانے میں لوگ کثرت سے قسطوں پر سامان کی خریداری کر رہے ہیں؛ لیکن قسطوں پر خریداری کی غلط صورت رائج ہے؛ کیوں کہ لوگ پہلے اقساط مقرر کرتے ہیں اور جب اس مدت پر ثمن کی ادائے گی نہیں ہو پاتی ہے تو بعد میں ثمن میں اضافہ کر دیتے ہیں، ظاہر ہے کہ اس صورت میں مدت کے مقابلہ میں ثمن کا اضافہ کیا جاتا ہے، جو جائز نہیں ہے۔

لأن للأجل شبها بالمبيع. ألا ترى أنه يزاد في الثمن لأجله، والشبهة ملحقة بالحقيقة.[١]

اور تاخیر کی وجہ سے ثمن کی زیادتی کی جو صورت مروج ہے وہ سود ہونے کی وجہ سے بالکل حرام اور ناجائز ہے۔

أما ما يفعله بعض الناس من تحديد ثمن البضاعة على أساس سعر النقد، و ذكر القدر الزائد على أساس أنه جزء من فوائد التاخير في الأداء، فإنه ربا صراح.[٢]

تفسیر کبیر میں زمانۂ جاہلیت کے اس رواج کو بیان کیا گیا ہے، جس میں لوگ مدت کی زیادتی کی وجہ سے ثمن میں بھی زیادتی کر دیتے تھے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ لوگ سو درہم کا سامان لیتے یا سو درہم قرض لیتے اور مدت میں اضافہ کے باعث وہ زیادہ ہو کر دو سو درہم ہو جاتا، جس کی ادائے گی پر مدیون مجبور ہوتا تھا۔

كان الرجل في الجاهلية إذا كان له على إنسان مائة درهم إلى أجل، فإذا جاء الأجل ولم يكن المديون واجدا لذلك المال قال زد في المال حتى أزيد في الأجل فربما جعله مائتين.[٣]

---

(١) ابن عابدين، الدر المختار مع رد المحتار (بيروت: دار الكتب العلميه، 1992ء)، 142/5۔

(٢) مفتي تقي عثماني، بحوث في قضايا فقهيه معاصرة (دهلي: مكتبه وحيديه، 1995ء)، 10۔

(٣) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار احياء التراث العربي، 1420ھ)، 363/9۔

ثمن ادا نہ کرنے کی صورت میں فسخِ بیع کا حکم:

اگر کسی نے کوئی سامان قسطوں پر ادھار خریدا اور مہینہ دن کی مدت مقرر ہوئی کہ وہ مہینہ دنوں میں پیسہ ادا کردے گا؛ لیکن جب وہ مدت مقررہ آئی تو مشتری نے پیسہ ادا نہیں کیا، تو بائع اس صورت میں ثمن میں اضافہ نہیں کرسکتا ہے؛ کیوں کہ یہ سود ہے اور بیع فسخ کرکے مبیع واپس بھی نہیں لے سکتا ہے؛ کیوں کہ مشتری مبیع کا مالک بن چکا ہے، بظاہر اس صورت میں بائع کا نقصان ہے۔

اگر ایسی صورت پیش آجائے تو بائع کو چاہئے کہ مشتری سے اقالہ کرلے؛ لیکن اقالہ کے لیے ضروری ہے کہ مشتری بھی راضی ہو، اگر بائع نے ثمن واپس نہیں کیا تو ایک ہی شخص کے پاس بدلین کا جمع ہونا لازم آئے گا جو کہ شرعی قانون کے خلاف ہے۔

البيع مع تأجيل الثمن و تقسيطه صحيح، أي و التأجيل لازم، فليس للبائع حبس المبيع حتى يقبضه و لا المطالبة به قبل حلول الأجل. (۱)

البتہ بعض علماء فرماتے ہیں کہ اگر مشتری ثمن ادا نہ کرے اور نہ ہی سامان واپس کرنے پر راضی ہو تو بائع یک طرفہ طور پر عقد فسخ کرکے مبیع واپس لے سکتا ہے، دور حاضر میں یہ قول سب سے مناسب اور آسان ہے، اسی وجہ سے عصر حاضر کے بعض علماء کی رائے ہے کہ موجودہ دور میں اس قول پر فتوی دینا زیادہ مناسب ہے۔

و لأنه لما تعذر استيفاء الثمن من المشتري فات رضا البائع فيستبد بفسخه. (۲)

صاحب ہدایہ نے اس عبارت کو اگرچہ ایک خاص مسئلہ کے تحت بیان کیا ہے؛ لیکن صاحب ہدایہ اور محشی حضرات کی عبارت پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ثمن کی وصولیابی اصل ہے، جب کسی آدمی سے ثمن وصول کرنا ممکن نہ ہو یا حد درجہ دشوار ہو تو "العنایہ" کی مندرجہ ذیل عبارت کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ یک طرفہ طور پر بیع فسخ کرنے کی اجازت ہوگی۔

لما تعذر استيفاء الثمن يستبد، وهاهنا لما أقر المشتري في مكانه بالشراء لم يتعذر

---

(۱) علامہ الاتاسی، شرح المجلہ (پاکستان: حقانیہ)، 166/2۔

(۲) مرغینانی، الھدایہ (بیروت: دار احیاء التراث العربی)، 10/3۔

الاستیفاء فلا یستبد بالفسخ.[۱]

بطور جرمانہ تمام اقساط کا فی الفور مطالبہ کرنا

اگر کسی مہینہ میں قسط ادا نہیں کیا تو بطور جرمانہ تمام اقساط کو فی الفور وصول کرنا بھی جائز ہے۔

اگر کسی آدمی سے سامان فروخت کرتے وقت کوئی مدت مقرر ہو جائے اور قسطوار ثمن کی ادائے گی طے ہو جائے تو مشتری پر لازم ہے کہ وہ بروقت ثمن کی ادائے گی کی کوشش کرے، اگر مشتری ثمن کی ادائے گی میں تاخیر کرتا ہے تو بائع کو اختیار ہوگا کہ وہ کل ثمن کا فی الفور مطالبہ کرے اور ایسا کرنا اس کے لیے جائز اور درست ہے۔

ولو قال کلما دخل نجم ولم تؤد فالمال حال صح ویصیر المال حالاً.[۲]

اسلام اور جدید معاشی مسائل میں ہے:

> قسطوں پر بیع کے بعض اگریمنٹ میں اس بات کی صراحت ہوتی ہے کہ اگر مشتری مقررہ وقت پر کوئی قسط ادا نہ کر سکا تو اس صورت میں آئندہ کی باقی اقساط بھی فوراً ادا کرنا ضروری ہوگا اور بائع کے لیے فی الحال تمام اقساط کا مطالبہ کرنا جائز ہوگا۔[۳]

فتاوی دار العلوم زکریا میں ہے:

> کسی مہینے کی قسط ادا نہ کرنے پر تمام اقساط فی الفور ادا کرنے کی شرط لگانا صحیح اور درست ہے، اس میں کوئی خرابی نہیں ہے۔[۴]

(۴) مجہول القدر پیمانہ سے خرید و فروخت کا حکم

ضابطہ کا تقاضہ یہ ہے کہ پیمانہ کی مقدار اور اس کا وزن معلوم ہو؛ لیکن جس پیمانہ کی مقدار اور

---

(۱) علامہ البابرتی، العنایہ (بیروت: دار الفکر)، 334/7۔

(۲) طاہر بن عبد الرشید، خلاصۃ الفتاوی: 54/3۔

(۳) مفتی تقی عثمانی، اسلام اور جدید معاشی مسائل (دیوبند: ادارۂ فیصل، 2016ء) 121/3۔

(۴) مفتی رضاء الحق، فتاوی دار العلوم زکریا (ممبئی: مجلس البحوث والافتاء، 2016ء)، 202/5۔

اس کا وزن معلوم نہ ہو اس سے بھی خرید وفروخت کرنا جائز ہے بشرطیکہ اس کو اشارہ سے متعین کرلیا جائے۔مثال کے طور پر بائع نے کہا: میں سو روپے میں اس پتھر کے وزن کے برابر چاول دوں گا تو یہ بیع جائز ہے؛ حالاں کہ یہ معلوم نہیں ہے کہ اس پتھر کا وزن کتنا ہے، اس صورت میں مبیع کی مقدار اگرچہ مجہول ہے؛ لیکن یہ جہالت مفضی الی النزاع نہیں ہے؛ اس لیے یہ معاملہ جائز ہے اور عام طور پر اتنی کم مدت میں اس پیمانے کا ہلاک ہونا بھی نادر ہے جس کی وجہ سے جھگڑا پیدا ہونے کا امکان بہت کم ہے اور بیع کے فساد کا سبب وہ جہالت ہے جو نزاع کا باعث ہو؛ اس لیے یہ معاملہ درست ہے۔

و يصح بيع الكيلي بإناء معين أو بيع الوزني بوزن حجر معين كل منهما لا يدرى قدره إذا لم يحتمل الإناء النقصان، والحجر التفتت، كأن يكون من خشب أو حديد فإن احتملهما لم يجز. (۱)

البتہ جس پیمانے کا وزن متعین طور پر معلوم نہ ہو اس سے بیع سلم صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ بیع سلم میں مبیع کی سپردگی ایک مدت کے بعد ہوتی ہے، جس دوران اس پیمانہ کے ہلاک ہونے کا امکان زیادہ رہتا ہے؛ اسی وجہ سے مجہول پیمانہ سے بیع سلم جائز نہیں ہے؛ تاکہ معاملہ حتی الامکان نزاع سے محفوظ رہے۔

علامہ کاکیؒ لکھتے ہیں کہ لوہے، لکڑی وغیرہ (جس میں سامان کو کم یا زیادہ مصنوعی طور پر نہیں کیا جا سکتا ہے) ایسے پیمانے سے خرید وفروخت جائز ہے اور جس پیمانہ میں مصنوعی طور پر سامان کو کم یا زیادہ رکھنا ممکن ہو، اس سے بیع جائز نہیں ہے۔

ويجوز بإناء من حديد أو خشب و ما أشبه ذلك، أما إذا جهل كالزنبيل والجوالق والغراير لا يجوز. (۲)

حضرات شیخینؒ کا مذہب:

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جس پیمانہ کی مقدار میں مصنوعی طور پر کمی وزیادتی نہیں

---

(۱) شیخ زادہ، مجمع الانہر (دار احیاء التراث)، 10/2۔

(۲) بدر الدین العینی، البنایہ (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2000ء)، 19/8۔

کی جاسکتی ہے، اس سے خرید وفروخت کرنا جائز ہے اور جس پیمانے کی مقدار میں کمی وزیادتی کا امکان ہو اس سے خرید وفروخت کی اجازت نہیں ہے، جیسے: کسی نے کہا میں غلہ زمبیل (فقیر کا کاسہ) سے وزن کر کے لوں گا تو ظاہر ہے کہ فقیر کا تھیلا اور اس کا کاسہ مختلف نوعیت کا ہوتا ہے، اس لیے جائز نہیں ہے۔

ولو باعه طعاما على أن يكيله بزنبيل أو بإناء يشبه الزنبيل لا يجوز في قول أبي حنيفة وأبي يوسف، وكذا لو اشترط عليه وزن ثوب أو متاع أو ملء جوالق۔ [1]

وجہ استدلال:

حضرات شیخینؒ فرماتے ہیں کہ اس سے خرید وفروخت کرنے میں نزاع کا امکان بہت زیادہ ہے، لہٰذا اس جیسے پیمانے سے بیع درست نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی ایک دوسری روایت ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح بیع سلم میں مجہول پتھر اور برتن سے خرید وفروخت ناجائز ہے اسی طرح بیع بھی ناجائز ہے اور یہی روایت امام محمدؒ کی ہے؛ بلکہ فقیہ ابو اللیثؒ "عیون" میں تحریر فرماتے ہیں کہ یہی امام ابو یوسفؒ کا بھی قول ہے؛ لیکن انہوں نے اس سے رجوع کر لیا اور انہوں نے فرمایا: اگر ایسا برتن ہو جس میں کمی اور زیادتی کرنا ممکن نہ ہو تو بیع درست ہے اور اگر کمی وزیادتی کی جاسکتی ہے تو درست نہیں ہے۔

وعن أبي حنيفة أنه لا يجوز في البيع أيضا أي في بيع المساواة أيضا، وهو رواية الحسن عنه، روي ذلك الفقيه أبو الليث في "العيون"، ثم قال: وهو قول أبي يوسف الأول، ثم رجع فقال: إذا كان الإناء مما لا يقع إذا حشي فيه فالبيع جائز مثل الطست ونحو ذلك، وأما الزنبيل والجوالق فلا يجوز لاحتمال الزيادة والنقصان۔ [2]

امام محمدؒ کا نقطۂ نظر:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جس پتھر کا وزن معلوم نہ ہو اس سے خرید وفروخت کرنا جائز ہے؛ لیکن اس صورت میں مشتری کو خیار فسخ حاصل ہوگا، اگر وہ بھلائی سمجھے تو بیع کو نافذ کرے بصورت دیگر بیع کو

(۱) بدر الدين العينى، البنايه (بيروت: دار الكتب العلميه، 2000ء)، 19/8۔

(۲) بدر الدين العينى، البنايه (بيروت: دار الكتب العلميه، 2000ء)، 19/8۔

فسخ کردے۔

عن محمد جواز الشراء بوزن هذا الحجر وفيه الخيار. [1]

وجہ استدلال:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے انجانے میں مجہول المقدر پتھر سے خریداری کر لی تو بیع درست ہے؛ البتہ اور مشتری کو خیار حاصل ہوگا، اگر وہ راضی ہے تو ٹھیک؛ ورنہ بیع فسخ کردے۔

لو اشترى بوزن هذا الحجر و ذهبا ثم علم به، جاز وله الخيار. [2]

مفتی بہ قول کی تعیین:

علامہ ابوبکر بن احمد السرخسیؒ ''مبسوط'' میں تحریر فرماتے ہیں کہ ہاتھوں ہاتھ مجہول القدر والوزن برتن سے خرید وفروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے؛ کیوں کہ معین پیمانے میں اندازے اور اٹکل سے خرید وفروخت کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

وفي ''المبسوط'': لو اشترى بهذا الإناء يدا بيد فلا بأس به؛ لأن في ''المعين''. البيع مجازفة يجوز.

علامہ مرغینانیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ قدوریؒ نے جو مسئلہ بیان کیا ہے یعنی ایسے برتن سے خرید وفروخت کرنا جس کی مقدار معلوم نہ ہو جائز ہے، صاحب ہدایہؒ نے متن میں مذکور دلیل کی بنیاد پر اس کو ''اصح'' کہا ہے اور روایت اور علت کے اعتبار سے اس کو ''اظہر'' سے تعبیر کیا ہے۔

والأول أراد به ما ذكره القدوري بقوله ويجوز بإناء بعينه لا يعرف مقداره أصح ودليله مذكور في المتن وأظهر أي بحسب الرواية والتعليل. [3]

ولو قال ما في هذا البيت جاز، وإن لم يعلم به؛ لأن الجهالة يسيرة، وإذا جاز في البيت جاز في الصندوق والجوالق. [4]

---

(۱) بدر الدين العينى، البنايه (بيروت: دار الكتب العلميه، 2000ء)، 19/8۔
(۲) بدر الدين العينى، البنايه (بيروت: دار الكتب العلميه، 2000ء)، 19/8۔
(۳) بدر الدين العينى، البنايه (بيروت: دار الكتب العلميه، 2000ء)، 19/8۔
(۴) ابن همام، فتح القدير (بيروت: دار الفكر)، 267/6۔

دکان اور ہوٹل میں گلاس وغیرہ سے فروخت ہونے والی اشیاء کا حکم:

لوگ اپنی ضرورت پوری کرنے کے لیے مارکیٹ کی مختلف دکانوں اور ہوٹلوں پر جاتے ہیں، وہاں اپنی ضرورت کی چیزیں خریدتے ہیں، دکان داران کو بعض دفعہ گلاس اور کپ کی پیمائش سے سامان دیتا ہے، جن کا وزن عام طور پر معلوم نہیں ہوتا اور نہ ہی ان میں مصنوعی طور پر کمی وزیادتی کی جا سکتی ہے، نیز ان صورتوں میں عموماً جھگڑا کا امکان بھی نہیں رہتا وجہ ہے کہ یہی لوگ بے غبار اس طرح کے معاملات شب وروز انجام دیتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ اس صورت میں اگر چہ مبیع کی کل مقدار متعین طور پر معلوم نہیں ہوتی؛ لیکن عام طور پر اس طرح سے سامان کو فروخت کرنے میں بائع اور مشتری کے درمیان نزاع نہیں ہوتا؛ اس لیے یہ بیع جائز ہے، اسی طرح لوگوں میں اس طرح سے معاملات کرنے کا تعامل اور عرف بھی ہو چکا ہے، نیز عام طور پر جس پیمانہ کا استعمال کیا جاتا ہے، اس میں مصنوعی طور پر کمی وزیادتی نہیں ہوتی ہے، جس کی وجہ سے یہ معاملہ جائز اور درست قرار پائی ہے۔

اور اگر ایسے پیمانہ سے لوگ خرید وفروخت کریں، جس میں مصنوعی طور پر کمی وزیادتی کی جاسکتی ہے تو بیع فاسد ہوگی؛ کیوں کہ مقدار مبیع کا معلوم ہونا ضروری ہے؛ ورنہ یہ نزاع کا سبب بنے گا اور جس پیمانہ میں کمی وزیادتی کی جاسکتی ہو اس میں نزاع کا احتمال اور امکان زیادہ ہوگا؛ اسی وجہ سے اس پیمانہ سے خرید وفروخت کی اجازت نہیں ہوسکتی ہے۔

و يصح بيع الكيلي باناء معين أو بيع الوزني بوزن حجر معين كل منهما لا يدرى قدر إذا لم يحتمل الإناء النقصان. (۱)

عطر ہدایہ میں ہے:

> ایسے برتن یا بوریاں (یا ڈبے) جس کا وزن متعین اور معلوم ہے، ان میں دوبارہ وزن کی ضرورت نہیں ہے؛ کیوں کہ ہر ظرف (برتن) اصطلاحی کیل ہے۔ یعنی ان جیسے ڈبوں اور تھیلوں میں مقررہ وزن کا لحاظ نہیں کیا جاتا؛ بلکہ خود

(۱) شیخ زادہ، مجمع الانہر (دیوبند: فقیہ الامۃ)، 15/3۔

تھیلہ/ ڈبہ ہی مقصود ہوتا ہے؛ اس لیے دوبارہ وزن کرنے کی ضرورت نہیں ہے؛ کیوں کہ دوبارہ وزن تب ہی ضروری ہے جب اصل معاملہ وزن یا کیل کے اعتبار سے کیا گیا ہو۔ (۱)

(۵) غلہ کے ڈھیر کی بیع

جس غلہ کے ڈھیر کی کل مقدار معلوم نہ ہو اس سے خرید وفروخت کرنے میں ائمہ ثلاثہ احناف کا اختلاف ہے، مثال کے طور پر اگر بائع نے کہا فروخت کر رہا ہوں، اس کے ہر قفیز کی قیمت ایک روپیہ ہے؛ لیکن اس ڈھیر میں کل کتنی قفیز یں ہیں، ان کو بیان نہیں کیا تو اس صورت میں ائمہ ثلاثہ احناف کے درمیان اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا نقطہ نظر:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مجموعی غلہ کی ڈھیر میں سے اگر کوئی ایک قفیز اناج ایک درہم کے عوض بیچے تو درست ہے؛ لیکن مجموعی غلے کے ڈھیر کی بیع درست نہ ہوگی، جب تک کہ اس کی کل مقدار معلوم نہ ہو جائے، اگر تمام قفیزوں کی مقدار بیان کر دی جائے یا اسی مجلس میں کیل کر لیا جائے تو مجموعی ڈھیر میں بھی بیع جائز ہوگی۔

دراصل امام صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اصولی طور پر جب کلمہ ''کُل'' کی اضافت ایسی چیز کی جانب کر دی جائے، جس کی حد اور انتہا معلوم نہ ہو تو اس کو ادنی حالت کی طرف لوٹا دیا جاتا ہے۔

قال: ومن باع صبرة طعام كل قفيز بدرهم جاز البيع في قفيز واحد عند أبي حنيفة إلا أن يسمي جملة قفزانها. (۲)

وجہ استدلال:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہاں مبیع اور ثمن دونوں مجہول ہیں؛ اسی لیے پورے غلہ کی ڈھیر میں

(۱) مولانا فتح محمد تائب، عطر هدايه (مردان: مكتبه نعيميه)، 213۔
(۲) علامه مرغيناني، الهدايه مع الدرايه (ديو بند: مكتبه رحمانيه)، 23/3۔

بیع کو جائز قرار دینا دشوار ہے؛ البتہ ایسی صورت میں ایک قفیز غلہ کی بیع درست ہوگی، جو کہ متعین ہے اور اس عقد کو ادنی حالت (ایک قفیز) کی طرف پھیر دیا جائے گا؛ لہٰذا صرف ایک درہم کے عوض ایک قفیز کی بیع درست ہوگی۔

له أنه تعذر الصرف إلى الكل لجهالة المبيع والثمن فيصرف إلى الأقل وهو معلوم، وإلا أن تزول الجهالة بتسمية جميع القفزان أو بالكيل في المجلس.[۱]

حضرات صاحبینؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ خواہ ایجاب کرنے والے نے غلہ کے مجموعی ڈھیر کی مقدار بیان کی ہو، یا نہ کی ہو دونوں صورتوں میں پورے غلہ کی ڈھیر میں بیع جائز اور درست ہے۔

وقالا: أي الصاحبان يصح مطلقاً.[۲]

وجہ استدلال:

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ناپ تول کے بعد عاقدین کے لیے اسی مجلس میں پورے ڈھیر کی مقدار معلوم کرنا ممکن ہے، جس سے مبیع اور ثمن کی جہالت کو دور کیا جاسکتا ہے؛ لہٰذا جب مجلس میں جہالت دور کی جاسکتی ہے تو بیع جائز ہوگی۔

ولهما أن الجهالة بيدهما إزالتها ومثلها غير مانع كما إذا باع عبدا من عبدين على أن المشتري بالخيار، ولم يذكر المصنف الخيار على قوله قالوا له الخيار في الواحد كما إذا رآه، ولم يكن رآه وقت البيع.

مفتی بہ قول کی تعیین:

حضرات صاحبینؒ مذکورہ دونوں صورتوں (مجموعی غلہ کی بیع اور ایک قفیز کی بیع) میں بیع کے جواز کے قائل ہیں؛ اس لیے کہ اس میں لوگوں کے لیے آسانی اور سہولت ہے اور شریعت نے معاملات

(۱) علامہ مرغینانی، الهدایہ مع الدرایہ (دیو بند: مکتبہ رحمانیہ)، 23/3۔
(۲) ابن نجیم، البحر الرائق (دیو بند: مکتبہ اشرفیہ)، 476/5۔
(۳) ابن نجیم، البحر الرائق (دیو بند: مکتبۃ اشرفیہ)، 476/5۔

کے باب میں عسر (تنگی) کے بجائے یسر (آسانی) کو پسند کیا ہے، اس بنیاد پر صاحبین رحمہا اللہ کے قول کو اصح اور مفتی بہ قرار دیا گیا ہے۔ جیسا کہ مختلف فقہاء کی عبارتوں سے یہ بات معلوم ہوتی ہے۔

علامہ ابن نجیمؒ نے ''البحر الرائق'' اور شیخ زادہؒ نے ''مجمع الانہر'' میں حضرات صاحبینؒ کے قول کو تعامل ناس کی بنیاد پر راجح اور مفتی بہ کہا ہے، اسی طرح علامہ الغنیمیؒ نے ''اللباب فی شرح الکتاب'' میں حضرات صاحبینؒ کے قول کو ہی مفتی بہ کہا ہے؛ تاکہ لوگوں کے لیے معاملہ دشوار نہ ہو۔

یہ بات ذہن نشیں رہنا چاہئے کہ اس مسئلہ میں اگرچہ مختلف فقہاء کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات صاحبینؒ کا قول مفتی بہ ہے؛ لیکن امام صاحبؒ کے مقابلہ میں ان کی دلیل مضبوط نہیں ہے، امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل زیادہ قوی ہے، جیسا کہ علامہ ابن الہمامؒ نے ''فتح القدیر'' میں اس کی صراحت کی ہے، نیز اصحاب متون نے بھی امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کو ہی پسند کیا ہے۔

وظاهر ما في الهداية ترجيح قولهما لتأخيره دليلهما كما هو عادته، وقد صرح في الخلاصة في نظيره بأن الفتوى على قولهما. (۱)

واعلم أن المصنف رجح قول الإمام لأنه قدمه كما هو دأبه لكن ظاهر ما في الهداية ترجيح قولهما لتأخير دليلهما كما هو عادته وصرح في الخلاصة والزاهدي وغيرهما بأن الفتوى على قولهما تيسيراً على الناس. (۲)

وقالا: يجوز في الوجهين، وبه يفتي، شرنبلاليه عن البرهان، وفي النهر عن عيون المذاهب: وبه يفتي تيسيراً، وفي البحر: وظاهر الهداية ترجيح قولهما؛ لتأخير دليلهما كما هو عادته. اهـ. قال شيخنا: لكن رجح في الفتح قوله وقوى دليله على دليلهما، ونقل ترجيحه العلامة قاسم عن الكافي والمحبوبي والنسفي وصدر الشريعة. ولعله من حيث قوة الدليل؛ فلا ينافي ترجيح قولهما من حيث التيسير، ثم رأيته في شرح المتقي أفاد ذلك. اهـ. والفتوى على قوله. (۳)

---

(۱) ابن نجیم، البحر الرائق (دیوبند: مکتبہ اشرفیہ)، 476/5۔
(۲) شیخ زادہ، مجمع الانہر (دیوبند: فقیہ الامۃ)، 17/3۔
(۳) الغنیمی، اللباب فی شرح الکتاب (بیروت: المکتبۃ العلمیہ)، 7/2۔

وتأخير صاحب الهداية دليلهما ظاهر في ترجيحه قولهما وهو ممنوع، وأما ما يحمل قول أبي حنيفة عليه مماذكر في المبسوط من أن الأصل عنده أنه متى أضيف كلمة كل إلى ما لا تعلم نهايته فإنما يتناول أدناه لصيانته عن الإلغاء كالإقرار بأن عليه كل درهم إنما يلزمه درهم واحد.(۱)

ومن باع صبرةً كلّ صاعٍ بدرهم صحّ في صاع.(۲)

واعلم أن ظاهر الهداية ترجيح قولهما وفي عيون المذاهب وبه يفتى لا لضعف دليل الإمام بل تيسيراً على الناس وكأنه في البحر لم يطلع على هذا فقال: رجح قولهما في الخلاصة.(۳)

فتاویٰ دارالعلوم زکریا میں ہے:

ایک شخص کے پاس چاول کا ڈھیر ہے وہ کہتا ہے کہ ہر کیلو ۱۰ ریند میں تو کیا یہ بیع صحیح ہے یا نہیں؟

بصورت مسئولہ یہ بیع صاحبینؒ کے نزدیک جائز اور درست ہے اور فتویٰ صاحبینؒ کے قول پر ہے۔(۴)

جانوروں کو تول کر فروخت کرنے کا حکم:

لوگوں میں یہ طریقہ رائج ہے کہ وہ جانوروں کو تول کر فروخت کرتے ہیں؛ حالاں کہ جانوروں کی ضخامت کا پورے طور پر اندازہ نہیں کیا جا سکتا ہے، کیوں کہ جانور کبھی اپنے آپ کو ہلکا کر لیتا ہے اور کبھی بوجھل بنا دیتا ہے، ان سب کے باوجود لوگوں میں جانوروں کو تول کر فروخت کرنے کا عرف عام ہو گیا ہے اور مذکورہ صورتوں میں صحیح وزن معلوم نہ ہونے کے باوجود نزاع نہیں ہوتا اور اس کو معمولی جہالت تصور کیا جاتا ہے یعنی یہ جہالت یسیرہ ہے اور تجارت میں جہالت یسیرہ جب کہ مفضی

(۱)ابن ہمام، فتح القدیر (بیروت: دار الفکر)، 267/6۔

(۲)علامہ نسفی، کنز الدقائق (دار السراج: دار البشائر الاسلامیہ، 2011ء)، 406/1۔

(۳)سراج الدین ابن نجیم، النہر الفائق (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2002ء) 347/3۔

(۴)مفتی رضاء الحق، فتاویٰ دار العلوم زکریا (ممبئی: مجلس البحوث والافتاء، 2016ء) 183/5۔

الی النزاع نہ ہو، مفسد عقد نہیں ہے؛ اس لیے مذکورہ عقد جائز ہے۔

جیسا کہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے جانور کے استقراض پر بحث کرتے ہوئے مندرجہ ذیل عبارت تحریر فرمائی ہے، جس سے مترشح ہوتا ہے کہ اگر جانوروں کو تول کر فروخت کرنا نزاع کا باعث نہ ہو تو خرید و فروخت جائز ہے۔

قلت: إن الناس يتعاملون في أشياء تكون جائزة فيما بينهم على طريق المروءة والإغماض، فإذا رفعت إلى القضاء يحكم عليها بعدم الجواز. فالاستقراض المذكور عند عدم المنازعة جائز عندي. وذلك لأن العقود على نحوين: نحو يكون معصية في نفسه، وذا لا يجوز مطلقاً. ونحو آخر لا يكون معصية، وإنما يحكم عليه بعدم الجواز لإفضائه إلى المنازعة، فإذا لم تقع فيه منازعة جاز. (۱)

علامہ اکمل الدین البابرتیؒ فرماتے ہیں کہ اموال ربویہ میں ربا کے احتمال کی بناء پر مقدار کی جہالت مفسد عقد ہے؛ تاکہ شبہۂ ربا سے معاملہ کو محفوظ رکھا جاسکے اور اموال غیر ربویہ میں معمولی جہالت بیع کے فساد کا سبب نہیں ہے؛ کیوں کہ اس سے نزاع پیدا نہیں ہوتا ہے، حاصل گفتگو یہ ہے کہ بیع کے فساد کا سبب وہ جہالت ہے جو نزاع کا سبب بنے اور وہ ناقابل تحمل ہو۔

وهذا انما يستقيم اذا لم تكن الاعراض ربوية، اما اذا كانت ربوية فجهالة المقدار تمنع الصحة لاحتمال الربا. (۲)

مفتی رشید صاحب لدھیانویؒ تحریر فرماتے ہیں:

مرغی کے سانس کی وجہ سے اس کے وزن میں کوئی معتد بہ فرق نہیں آتا ہے؛ لہٰذا یہ جہالت یسیرہ ہے جو مفضی الی المنازعۃ نہیں، مرغی کی اس طرح بیع کے عرف عام ہوجانے کی وجہ سے اس میں نزاع کا احتمال نہیں، اس لیے یہ بیع جائز ہے۔ (۳)

فتاوی عثمانی میں ''**لا يجوز بيع صبرة طعام كل قفيز بدرهم**'' کی طرح یہ بیع بھی ناجائز

---

(۱) علامہ کشمیری، فیض الباری شرح البخاری (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2005)، 535/3۔

(۲) اکمل الدین البابرتی، العنایہ شرح الہدایہ (بیروت: دار الفکر)، 260/6۔

(۳) مفتی رشید لدھیانوی، احسن الفتاوی (دیوبند: زکریا بکڈپو، 1996ء)، 497/6۔

ہونی چاہئے؟ مفتی صاحب اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

جانور کو مشتری کے سامنے وزن کر کے کل وزن بھی بتادیا جائے؛ تاکہ جہالت مبیع اور جہالت ثمن دونوں رفع ہو جائیں، اس صورت میں یہ بیع جائز ہو جائے گی، جیسا کہ اس صبرۂ طعام کی بیع کو جہاں ناجائز کہا ہے وہاں ساتھ ہی اس صورت کو جائز کہا ہے؛ جب کہ اس صبرۂ طعام کو اسی مجلس میں ناپ لیا جائے یا اس کی کل مقدار بتادی جائے؛ لہٰذا فرمایا:

و صح في الكل إن كيلت في المجلس لزوال المفسد قبل تقرره أو سمى جملة قفزانها، وفي الشامية: وأراد صبرة مشاراً إليها كما سيأتي، وليست قيدا بل كل مكيل أو موزون أو معدود من جنس واحد.[1]

مطلب یہ ہے کہ یہ صرف صبرۂ طعام کا حکم نہیں؛ بلکہ ہر کیلی، وزنی اور عددی چیز جس کو وزن کر کے بیچا جائے اس کا بھی یہی حکم ہے کہ جب کل معلوم ہو جائے تو بیع صحیح ہو جائے گی۔

(۶) ریوڑ اور تھان سے غیر متعین طور پر بیع کرنا

تجارت اور خرید و فروخت کے باب میں یہ بات نہایت اہم ہے کہ مبیع کی مقدار معلوم ہو، اگر مبیع کی مقدار معلوم نہ ہو تو بیع درست نہیں ہوگی، اسی طرح اگر مبیع ایسی چیز کو بنایا جس کے آحاد میں حد درجہ تفاوت پایا جاتا ہے تو مبیع کو متعین کرنا ضروری ہے، اگر متعین نہیں کیا تو بیع فاسد ہو جائے گی؛ کیوں کہ اس صورت میں مشتری عمدہ اور اعلیٰ قسم کی مبیع کا مطالبہ کرے گا اسی طرح بڑی مقدار کا مطالبہ کرے گا؛ جب کہ بائع کم تر اور معمولی چیز دینے پر اصرار کرے گا؛ جس کی وجہ سے بائع اور مشتری کے درمیان نزاع پیدا ہوگا، لہٰذا مفضی الی النزاع سے احتراز کرتے ہوئے اس بیع کو فاسد قرار دیا جائے گا۔

اگر کوئی آدمی بکریوں کے ریوڑ سے بلاتعیین ایک بکری فروخت کرتا ہے یا کپڑے کے تھان سے

---

(۱) ابن عابدین، ردالمحتار (بیروت: دار الفکر، 1992ء)، 4/540۔

مفتی تقی عثمانی، فتاوی عثمانی (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ، 2010ء)، 3/101۔

ایک گز کپڑا فروخت کرتا ہے تو بیع صحیح ہوگی یا فاسد ہوگی؟ اس سلسلے میں ائمۂ ثلاثہ احناف کے درمیان اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص بکریوں کے ریوڑ سے بلا تعیین ایک بکری کو فروخت کرتا ہے تو اس ریوڑ کی ایک بکری میں بھی بیع درست نہیں ہوتی ہے؛ بلکہ تمام بکریوں میں بیع فاسد ہو جاتی ہے۔

ومن باع قطيع غنم كل شاة بدرهم فسد البيع في جميعها عند أبي حنيفة رحمه الله وكذلك من باع ثوباً مذارعةً كل ذراع بدرهم ولم يسمّ جملة الذرعان. (۱)

وجہ استدلال:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بکریوں کے ریوڑ میں سے بغیر تعیین کے ایک بکری کو فروخت کرنا صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ بکریوں کے ریوڑ کے درمیان حد درجہ تفاوت پایا جاتا ہے، جس سے بائع اور مشتری کے مابین نزاع پیدا ہوسکتا ہے؛ اس لیے یہ بیع درست نہیں ہوگی۔

وله أن قضية ما ذكرنا الجواز في واحد، غير أن الواحد في هذه الأشياء يتفاوت فيؤدي إلى المنازعة فصار كالمجهول فلا يجوز. (۲)

حضرات صاحبینؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ صورت میں بکریوں کے پورے ریوڑ یا گلے میں اور کپڑے کے پورے تھان میں بیع درست ہوگی؛ کیوں کہ ایسی جہالت جس کو مجلس میں ختم کرنا عاقدین کے ہاتھ میں ہو، اس سے بیع فاسد نہیں ہوتی ہے؛ لہذا پورے تھان اور پورے گلہ کی بیع جائز اور درست ہے۔

---

(۱) علامہ مرغینانی، الهدایه (دیوبند: کتب خانہ نعیمیه)، 23/3۔

(۲) علامہ الموصلی، الاختیار لتعلیل المختار (بیروت: دار الکتب العلمیه، 1973ء)، 5/2۔

وعندهما يجوز في الكل لما قلنا.[1]

وجہ استدلال:

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ بائع اور مشتری اس جہالت کو اس مجلس میں ختم کر سکتا ہے، بایں طور کہ ریوڑ کی تمام بکریوں کو شمار کر لیں یا تھان کو ناپ لیں یا بائع ان کی مقدار کو بیان کر دے، اس طرح اس جہالت کو دور کیا جا سکتا ہے، لہذا یہ مبیع فاسد نہیں ہوگی۔

وعندهما والأئمة الثلاثة يصح في الكل أي في كل المبيع في جميع ذلك المذكور من الصبرة والقطيع والثوب والمعدود المتفاوت لأن زوال الجهالة بيدهما فلا تفضي إلى المنازعة لأنها تزول بالكيل والعد والزرع ومثل ذلك لا يعد مانعا ولأن قيام طريق المعرفة كقيام حقيقة المعرفة في حق جواز البيع.[2]

مفتی بہ قول کی تعیین:

مذکورہ مسئلہ میں علامہ سراج الدین ابن نجیمؒ فرماتے ہیں کہ لوگوں کی سہولت اور آسانی کے پیش نظر حضرات صاحبینؒ کا مذہب مفتی بہ ہے۔

وعندهما يصح فی الكل فی جميع ذلک المذكور من الصبرة و القطيع بلا خيار للمشتری ان رآه وعليه الفتوی كما مر.[3]

ثم قال الفقيه: والفتوى على قولهما تيسير اللأمر على الناس.[4]

واعلم أن المصنف رجح قول الامام، لأنه قدمه كما هو دأبه، لكن ظاهر ما في الهداية ترجيح قولهما لتاخير دليلهما كما هو عادته، وصرح في الخلاصة، والزاهدی وغيرهما بأن الفتوى على قولهما تيسيراً على الناس.[5]

---

(۱)علامہ مرغینانی، الهدایه (دیوبند: کتب خانه نعیمیه)، 23/3۔

(۲)شیخ زاده، مجمع الانهر (بیروت: دار احیاء التراث العربی)، 11/2۔

(۳)علامہ حصکفی، الدر المنتقی علی مجمع الانهر (دیوبند: فقیه الامة)، 18/3۔

(۴)ابن همام، فتح القدير (بیروت: دار الفكر)، 270/6۔

(۵)شیخ زاده، مجمع الانهر (دیوبند: فقیه الامة)، 17/3۔

قال: ولو باع ثلة أي جماعة ومراده من الغنم أو ثوبا كل شاة بدرهم أو كل ذراع بدرهم فسد في الكل وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله وعندهما يجوز في الكل لما ذكرنا أن رفع هذه الجهالة بأيديهما لما أن لها نهاية، وله ما ذكرنا من الجهالة إلا أن الواحد متيقن به فينصرف إليه غير أن أفراد الشياه متفاوتة فلا يجوز بيع واحد منها فيفسد وقطع ذراع من ثوب يكون ضررا على الباقي فلا يجوز.[١]

وإن أجناساً مختلفة لا يجوز أصلاً عنده كبيع قطيع الغنم وعندهما يجوز في الكل حيث كان جنساً واحداً وكذا إذا كان مختلفاً قاله الشهيد، وجعل أبو الليث الجواز عند اتحاد الجس متفقاً عليه والفتوى على قولهما تيسيراً للأمر على الناس انتهى.[٢]

نوٹ:

جن چیزوں کے آحاد میں غایت درجہ تفاوت پایا جاتا ہے، اگر اس کی بیع اس طرح کی جائے کہ مبیع مجہول ہو تو اس کو ادنی کی طرف (جو متعین ہو) نہیں لوٹایا جائے گا؛ بلکہ اس کے پورے حصے میں بیع فاسد ہوگی۔

وكذا كل معدود متفاوت.[٣]

(۷) کپڑا کا متعین ذراع سے کم یا زیادہ ہونا

اگر بائع نے مشتری کو ایک تھان کپڑا اس شرط پر فروخت کیا کہ یہ دس ''گز'' ہے، اس کے ہر ''گز'' کی قیمت ایک درہم ہے؛ لیکن جب پیمائش کی گئی تو وہ کپڑا ساڑھے دس ''گز'' یا ساڑھے نو ''گز'' نکل آیا تو اس صورت میں مسئلہ مختلف فیہ ہے اور امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ میں سے ہر ایک کی رائے الگ الگ ہے۔

---

(۱) علامہ الزیلعی، تبیین الحقائق (قاهره: المطبعة الکبری الامیریه، 1313ھ)، 5/4۔
(۲) سراج الدین ابن نجیم، النھر الفائق (بیروت: دار الکتب العلمیه، 2002ء)، 347/3۔
(۳) علامہ مرغینانی، الھدایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیه)، 23/3۔

امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب کپڑا ساڑھے دس ''گز'' نکلے تو دس درہم میں لے لے اور اس صورت میں مشتری کو خیار وصف حاصل نہیں ہوگا اور اگر کپڑا کم یعنی ساڑھے نو ''گز'' نکلے تو اس کو نو درہم میں لے لے؛ لیکن اس صورت میں مشتری کو خیار وصف حاصل ہوگا۔

ولو اشترى ثوباً واحداً على أنه عشرة أذرع كل ذراع بدرهم فإذا هو عشرة و نصف أو تسعة و نصف قال أبو حنيفة في الوجه الأول يأخذه بعشرة من غير خيار وفي الثاني يأخذه بتسعة إن شاء. [1]

وجہ استدلال:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے دس ذراع کی خریداری کی اور کپڑا ساڑھے دس ذراع نکل آیا تو اس صورت میں مشتری کو کچھ بھی نقصان نہیں ہوا؛ بلکہ اس کو صرف فائدہ ہوا ہے؛ اس لیے اس کو اختیار نہیں ہوگا اور اگر کپڑا دس ذراع سے کم نکل آئے تو اس صورت میں مشتری کو خیار وصف حاصل ہوگا؛ اس وجہ سے کہ ذراع اصل کے اعتبار سے وصف ہے؛ لیکن شرط کی وجہ سے مقدار کے حکم میں ہو جاتا ہے اور شرط نہ ہونے کی صورت میں اصل یعنی وصف کے حکم میں باقی رہتا ہے؛ لہٰذا شرط اس کے فوت ہونے کی وجہ سے اس کو خیار فوات وصف ملے گا۔

لو كان الثوب عشرة و نصفا بلا خيار لحصول النفع الخالص ويأخذ الثوب المشترى بتسعة دراهم لو كان الثوب تسعة و نصفا بخيار لفوات الوصف المرغوب فيه وهذا عند الإمام؛ لأن الذرع وصف في الأصل و إنما أخذ حكم المقدار بالشرط و هو مقيد بالذراع، فعند عدمه عاد الحكم إلى الأصل. [2]

امام ابو یوسفؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کپڑا ساڑھے دس ''گز'' نکل آئے تو اسے گیارہ درہم میں لے

---

(۱) علامہ مرغینانی، الهدايه (دیوبند: کتب خانہ نعیمیه)، 3/25۔
(۲) شیخ زادہ، مجمع الانهر (دیوبند: فقیه الامة)، 321۔

لے اور اگر کپڑا کم نکل آئے تو اسے دس درہم میں لے لے، دونوں صورتوں میں اس کو اختیار ہوگا، اگر لینا چاہے تو لے لے، ورنہ تو منع کر دے۔

و عند أبي يوسف رحمه الله يخير في أخذه بأحد عشر فى الأول وبعشرة في الثانى.[1]

وجہ استدلال:

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جب ہر ''گز'' کی مستقل قیمت بتادی گئی تو ہر ''گز'' اصل کے درجہ میں ہے اور ہر ''گز'' کے مقابلے میں ایک درہم ہے؛ اس لیے جب کپڑا دس ''گز'' سے زیادہ نکلے تو اس ٹکڑے کی بھی ایک درہم قیمت ہوگی؛ اسی وجہ سے گیارہ درہم لازم ہوگا اور ساڑھے نو ''گز'' نکلنے کی صورت میں دس درہم لازم ہوگا؛ کیوں کہ جو آدھا گز نکلا ہے، وہ بھی اصل کے درجہ میں ہے؛ لہذا اس کی قیمت بھی ایک درہم ہوگی؛ اسی وجہ سے لینے کے لیے دس درہم ادا کرنا ہوگا۔

وعند أبي يوسف يخير المشتري في أخذه بأحد عشر في الأول أي فيما إذا وجده عشرة ونصفا. ويخير المشتري بأخذه بعشرة في الثاني أي فيما إذا وجده تسعة ونصفا لأنه لما أفرد كل ذراع ببدله نزل كل ذراع منزلة ثوب على حدة وقد انتقص.[2]

امام محمدؒ کا نقطۂ نظر:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کپڑا زیادہ نکل آئے تو مشتری کو اختیار ملے گا، اگر چاہے تو ساڑھے دس درہم میں لے لے؛ ورنہ تو منع کر دے اور اگر کپڑا کم نکلے تو ساڑھے نو درہم میں لے لے؛ بہر حال دونوں صورتوں میں مشتری کو اختیار ہوگا۔

وقال محمد يأخذه في الأول بعشرة ونصف وفي الثاني بتسعة ونصف إن أحب.[3]

وجہ استدلال:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہر ذراع کے مقابلہ میں ایک درہم طے کیا گیا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ

---

(۱) علامہ حلبی، ملتقی الابحر (استنبول: سیفا، 2019)، 330۔

(۲) شیخ زادہ، مجمع الانہر (دار احیاء التراث العربی)، 14/2۔

(۳) سراج الدین ابن نجیم، النہر الفائق (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2002ء)، 354/3۔

نصف ذراع نصف درہم کے مقابلہ میں ہو؛اس لیے جس قدر ذراع میں کمی وزیادتی ہوگی،اسی اعتبار سے دراہم میں بھی کمی وزیادتی کی جائے گی۔

لأنه قابل كل ذراع بدرهم ومن ضرورة ذلك مقابلة نصف الذراع بنصف الدراهم.

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس مسئلہ میں تصحیح مختلف ہے،بعض فقہاء نے امام ابوحنیفہؒ کا قول صحیح اور مفتی بہ بیان کیا ہے اور بعض فقہاء نے امام محمدؒ کے قول کو مفتی بہ ذکر کیا ہے،اگر قوت دلیل کے اعتبار سے گفتگو کی جائے تو امام ابوحنیفہؒ کا قول زیادہ قوی اور مضبوط ہے۔

اور امام محمدؒ کا قول لوگوں کی سہولت وآسانی اور تعامل کے پیش نظر زیادہ مناسب ہے۔

قوله: وهو أي قول محمد أعدل الأقوال قال: الأتقاني وفي غاية البيان وبه نأخذ. قوله: لكن صحح القهستاني وغيره إلخ وفي الفتح عن الذخيرة قول أبي حنيفة أصح. اهـ. وفي تصحيح العلامة قاسم عن الكبرى أنه المختار. قوله: فعليه الفتوى تفريع على ما ذكر من تصحيحه، ومشى المتون عليه؛ لأنه إذا اختلف التصحيح لقولين، وكان أحدهما قول الإمام أو في المتون أخذ بما هو قول الإمام؛ لأنه صاحب المذهب، وبما في المتون لأنها موضوعة لنقل المذهب وهنا اجتمع الأمران فافهم، والله سبحانه وتعالى أعلم.[۲]

وبقول محمد نأخذ اهـ قال الكمال رحمه الله ثم من الشارحين من اختار قول محمد وفي الذخيرة قول أبي حنيفة أصح.[۳]

وقال محمد: يأخذه في الاول بعشرة ونصف بالخيار، وفي الثاني بتسعة ونصف به، وهو أعدل الاقوال. بحر. وأقره المصنف وغيره. قلت: لكن صحح القهستاني

---

(۱)سراج الدين ابن نجيم، النهر الفائق (بيروت: دار الكتب العلميه، 2002ء)، 3/354۔

(۲)ابن عابدين، ردالمحتار (بيروت: دار الفكر، 1992)، 4/546۔

(۳)سراج الدين،حاشية الشلبي على تبيين الحقائق(قاهره :المطبعة الكبرى الاميريه،1313ھ)،4/9۔

وغيره قول الامام وعليه المتون، فعليه الفتوى.[1]

وما قال محمد رحمه الله ظاهر: لأن من ضرورة مقابلة كل درهم بكل ذراع مقابلة نصف درهم بنصف ذراع .... وما قاله أبو حنيفة أصح؛ لأن الذراع وما دونه في حكم الصفة على ما مر.[2]

كذا في الهداية وفي الذخيرة قول أبي حنيفة أصح، ومن المشايخ من اختار قول محمد وهو أعدل الأقوال كما لا يخفى.[3]

علامہ نسفیؒ نے اپنی معرکۃ الآراء کتاب ''کنز الدقائق'' میں امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کو بیان کرنے پر اکتفا کیا ہے، فقہاء نے اس کو متون اربعہ میں شمار کیا ہے، اور فقہاء کا مزاج رہا ہے کہ جب کسی مسئلہ میں تصحیح مختلف ہو جائے تو متون کے قول کو اختیار فرماتے ہیں، جیسا کہ علامہ شامیؒ نے اس کی صراحت ''شرح عقود رسم المفتی'' میں کی ہے۔

ومن اشترى ثوبا على أنّه عشرة أذرعٍ كلّ ذراعٍ بدرهمٍ أخذه بعشرةٍ في عشرةٍ ونصفٍ بلا خيارٍ وبتسعةٍ في تسعةٍ ونصفٍ بخيارٍ.

قال في الفتح: ثم من الشارحين من اختار محمد وفي الذخيرة قول الإمام أصح قيدنا بتفاوت جوانبه لأنها لو لم تتفاوت كالكرباس لا تسلم له الزيادة لأنها بمنزلة الموزون حيث لا يضره النقصان وعلى هذا قالوا: يجوز بيع ذراع منه والله الموفق.[5]

مذکورہ بالا تمام عبارتوں کا حاصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا قول زیادہ قوی ہے، اس کی وجہ علامہ شامیؒ نے اپنی مذکورہ بالا عبارت میں بیان کیا ہے کہ جب کسی مسئلہ میں تصحیح مختلف ہو، اس میں ایک قول امام صاحب رحمہ اللہ کا ہو یا اصحاب متون نے اس کو اختیار کیا ہو تو اسی پر عمل کیا جائے گا، اس

(۱) علامہ حصکفی، الدر المختار (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2002ء)، 1/398۔
(۲) ابو المعالی، المحیط البرھانی (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2004ء)، 6/374۔
(۳) ابن نجیم، البحر الرائق (دار الکتاب الاسلامی)، 5/317۔
(۴) علامہ نسفی، کنز الدقائق (دار السراج: دار البشائر الاسلامیہ، 2011ء)، 1/407۔
(۵) سراج الدین ابن نجیم، النھر الفائق (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2002ء)، 3/354۔

مسئلہ میں اصحاب متون نے امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کو اختیار کیا ہے، نیز جب امام صاحب رحمہ اللہ کے مقابلہ میں کوئی قول ہو تو امام صاحب رحمہ اللہ کا قول ہی معتبر ہوگا؛ اس وجہ سے کہ وہ صاحب مذہب ہیں۔

فتاوی محمودیہ میں ہے:

اگر بیس گز کپڑا فروخت کیا اور مجموعہ کی قیمت ۱۴ بتائی اور فی گز کے حساب سے کوئی قیمت نہیں بتائی اور معاملہ ایجاب وقبول سے پختہ کر دیا اور ناپنے کے بعد معلوم ہوا کہ وہ بیس گز سے کچھ کم مثلاً: پونے بیس گز ہے تو خریدار کو قیمت کاٹنے کا اختیار نہیں؛ بلکہ چاہے پوری قیمت دے کر خریدے اور چاہے واپس کر دے، واپس کرنے کا اختیار ہے اور اگر ناپنے کے بعد معلوم ہوا کہ بیس گز سے کچھ زائد مثلاً: سوا بیس گز ہے تو وہ سب کا سب ۱۴ میں خریدار کا ہو گیا، فروخت کرنے والے کو زیادہ طلب کرنے یا واپس کرنے یا واپس لینے کا اختیار نہیں۔ (۱)

و من اشترى ثوباً على أنه عشرة أذرع بعشرة، أو أرضاً على أنها مأة ذراع بمأة، فوجدها أقل، فالمشترى بالخيار: ان شاء أخذ بجملة الثمن، و ان شاء ترك. وان وجدها أكثر من الذراع الذى كان، فهو المشترى، ولا خيار للبائع. (۲)

(۸) پھل کو درخت پر چھوڑنے کی شرط لگانا

اگر مشتری نے یہ شرط لگائی کہ پھل خریدنے کے بعد چند دنوں تک اس کو درخت پر ہی رکھوں گا تو بیع فاسد ہو جائے گی؛ کیوں کہ یہ بیع صفقۃ فی صفقۃ کے قبیل سے ہے اور صفقۃ فی صفقۃ جائز نہیں ہے، نیز یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے، جس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے؛ اس وجہ سے کہ اس میں مشتری کا فائدہ اور بائع کا نقصان ہوتا ہے، اس طور پر کہ پھل جب تک درخت پر ہوگا بائع کا سامان مشتری کے سامان سے مشغول رہے گا اور اس سے بائع کو نقصان ہوگا، نیز اس

(۱) مفتی محمود حسن گنگوھی، محمود الفتاوی (گجرات: ادارۂ صدیق، 2007ء)، 16/174۔
(۲) علامہ مرغینانی، الهدایه (دیو بند: کتب خانه نعیمیه)، 3/24۔

میں کسی حد تک اضافہ بھی ہوگا جس میں مشتری کا فائدہ ہے؛ لہٰذا ایسی شرط لگانا جس میں کسی کا فائدہ اور کسی کا نقصان ہو اور وہ معاملہ کا حصہ نہ ہوتا ہو تو بیع فاسد ہو جاتی ہے۔

اگر مشتری نے پھل خریدتے وقت کوئی شرط نہیں لگائی؛ لیکن بعد میں بائع نے درخت پر باقی رکھنے کی اجازت دے دی تو یہ صورت جائز ہے، اور پھل کی مقدار میں جو کچھ بعد میں اضافہ ہوگا وہ بھی حلال ہے اگر مشتری نے پھل کو درخت پر باقی رکھنے کی شرط نہیں لگائی اور نہ ہی بائع نے اس کی اجازت دی، اس کے باوجود مشتری نے پھل کو درخت پر چھوڑے رکھا تو جو کچھ پھل میں اضافہ ہوگا، مشتری پر اس کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا اگر مشتری نے بعد میں بائع سے وہ درخت کرایہ پر لے لیا تو مشتری کے لیے فضل یعنی زیادتی جائز ہوگی؛ اس لیے کہ بائع نے اجازت دی ہے؛ لیکن درخت کا اجارہ صحیح نہیں ہوگا؛ کیوں کہ درخت کو اجارہ پر لینے کا عرف نہیں ہے۔

البتہ جب پھل اپنی حد انتہا کو پہنچ چکا ہو یعنی جتنا بڑھنا تھا بڑھ گیا ہے، اسی طرح جتنا موٹا ہونا تھا ہوگیا ہے، پھر مشتری نے پھل کو درخت پر چھوڑنے کی شرط لگائی ہے تو ائمۂ ثلاثہ احناف کے مابین یہ صورت مختلف فیہ ہے۔

حضرات شیخینؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے درخت پر پھل کی خریداری کی اور پھل کو درخت پر چھوڑنے کی شرط لگائی، خواہ پھل اپنی ضخامت اور حد انتہا کو پہنچا ہو یا نہ پہنچا ہو، دونوں صورتوں میں پھل کو درخت پر چھوڑنے کی شرط لگانا جائز نہیں ہے۔

وكذا إذا تناهى عظمها عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله لما قلنا.(۱)

وجہ استدلال:

حضرات شیخینؒ نے فرمایا کہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اگر اس شرط کے ساتھ معاملہ ہو تو بائع اور مشتری کے ذمہ لازم ہوگا کہ وہ عقد کو ختم کریں۔

(۱) مرغيناني، الهدايه (بيروت: دار احياء التراث)، 27/3۔

وأما إذا تناهى عظمها فكذلك عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله، وهو القياس لأن شرط الترك مما لا يقتضيه العقد.[۱]

امام محمدؒ کا نقطۂ نظر:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے پھلوں کی حد (بڑھوتری) پوری ہونے کے بعد درخت پر چھوڑنے کی شرط کے ساتھ خریدا تو جائز ہے۔

فإن شرط بقاءها على الشجر جاز عند محمد استحساناً للعرف.[۲]

وجہ استدلال:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ پھلوں کی ضخامت پوری ہونے کے بعد تعامل ناس اور عرف کی وجہ سے یہ بیع استحساناً جائز اور درست ہوگی اور اگر ضخامت پوری ہونے سے قبل خرید وفروخت کیا تو معدوم شیء کی شرط لگانے کی بنیاد پر بیع فاسد ہوگی۔

وأما محمد رحمه الله فقد استحسن في هذه الصورة وقال: لا يفسد البيع لتعارف الناس بذلك، بخلاف ما إذا لم يتناه عظمها لأنه شرط فيه الجزء المعدوم وهو الذي يزيد لمعنى في الأرض أو الشجر.[۳]

مفتی بہ قول کی تعیین:

''اسرار'' میں ہے کہ اس مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول پر فتوی ہے، علامہ سمرقندیؒ نے حضرات شیخین کے قول کو صحیح قرار دیا ہے، علامہ تمرتاشی ''منحۃ الخالق'' کی طرف نسبت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ امام محمدؒ کا قول مفتی بہ ہے، علامہ حصکفیؒ نے ''الدر المختار'' میں قہستانی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ حضرات شیخین کا قول صحیح اور مفتی بہ ہے اور علامہ ابن عابدینؒ کی تفصیلی گفتگو سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے امام محمدؒ کے قول کو راجح اور مفتی بہ قرار دیا ہے، نیز امام محمدؒ کا قول بطریق استحسان ہے، اسی طرح لوگوں

---

(۱) علامہ البابرتی، العنایہ (بیروت: دار الفکر)، 289/6۔

(۲) الموصلی، الاختیار لتعلیل المختار (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1937ء)، 7/2۔

(۳) اکمل الدین البابرتی، العنایہ (دمشق: دار الفکر)، 288/6۔

میں اس کا تعامل اورعرف ہے،جس بنیاد پران کا قول مناسب اورراجح معلوم ہوتا ہے،اسی طرح اصحاب متون نے بھی امام محمدؒ کےقول کو بیان کرنے پراکتفاء کیا ہے۔

وإن شرط تركها على النخيل فسد البيع سواء تناهي عظمها أو لا ولا خلاف في الثاني،وفي الأول خلاف محمد جوزه استحساناً.... ووجه قول محمد في الأول أنهم تعارفوا ذلك فيه فكان شرطاً يقتضيه العقد،وجعل في الأسرار الفتوى على قوله،وفي التحفة الصحيح قولهما.(۱)

وقال محمد إن تناهى عظمها جاز وإن لم يتناه عظمها لا يجوز؛لأن الناس تعاملوا ذلك من غير نكير والصحيح قولهما لأن هذا شرط فيه منفعة للمشتري والعقد لا يقتضيه والتعامل لم يكن بشرط الترك ولكن الإذن معتاد بلا شرط في العقد.(۲)

وإن شرط المشترى القطع على البائع أو تركها على الشجر ورضى به فسد البيع لو بعد تناهى عظمها، لانه شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع للمشترى خلافا لمحمد فإنه استحسن صحة البيع فى المتناهية للتعارف فكان شرطا يقتضيه العقد،وبه يفتى كما فى تنوير الابصار وعزاه مصنفه فى منحه للبحر عن الاسرار قلت فى القهستانى معزيا للمضمرات وعليه اى على قولهما الفتوى فتنبه.(۳)

فإن شرط بقاءها على الشجر جاز عند محمد استحساناً للعرف.(۴)

فالحاصل أن إباحة الإبقاء جائز عند أبي حنفةؒ،ولم يقيده بأن لايكون هناک عرف،فلا حاجة إلى هذا التقييد عند شيخ مشائخنا الأنورؒ .... ولذلک قال فى العرف الشذى: كنت متردداً فى هذا، حتى أني وجدت فى فتاوى إبن تيميه عن أبى حنيفة والثورى رحمهما الله أنهما أجازا البيع مطلقاً إذا إجازه البائع الترک على الأشجار، فإذن لما

(۱)حافظ الدين النسفى، النهر الفائق شرح كنز (بيروت: دار الكتب العلميه، 2002ء)، 3/260۔

(۲)علامه سمرقندى، تحفة الفقهاء (بيروت: دار الكتب العلميه، 1994ء)، 2/56۔

(۳)علامه حصكفى، الدر المنتقى على مجمع الانهر (ديوبند: فقيه الامة)، 3/27۔

(۴)الموصلى، الاختيار لتعليل المختار (بيروت: دار الكتب العلميه، 1937ء)، 2/7۔

وجدت عن أبی حنفة علیہ الرحمۃ فلاأبالی، فالحاصل: إذا لم یشترط الإبقاء فی صلب العقد، یصح البیع وإن کان معروفاً بالمعروف.(۱)

فتاوی محمودیہ میں ہے:

چوں کہ بیع کی اسی صورت نے ایک عمومی شکل اختیار کی ہے اور عموم بلوی کی وجہ سے حکم تبدیل ہو جاتا ہے؛ لہٰذا عموم بلوی کی بناء پر پھلوں کو درختوں پر چھوڑنے کی وجہ سے شرط لگانے کی گنجائش ہے۔(۲)

وإن باع بشرط الترک، لم یصح قیاساً عند أبی حنیفة علیہ الرحمۃ وأبی یوسف علیہ الرحمۃ و صح استحساناً عند محمدؒ، وفی الأسرار: أن الفتوی علی قوله، کذافی الکافی.(۳)

امداد الفتاوی میں ہے:

ولا بیع بشرط إلی قوله ولم یجر العرف به الخ، وفیه أو جری العرف به إلی قوله استحساناً للتعامل بلا نکیر، و فی رد المحتار: بعد کلام طویل: و مقتضی هذا أنه لو حدث عرف فی شرط غیر الشرط في النعل أو الثوب و القبقاب أن یکون معتبراً إذا لم یؤد إلی المنازعة.(۴)

ان روایات سے معلوم ہوا کہ فی نفسہ تو یہ معاملہ خلاف قاعدہ ہے؛ لیکن اگر کہیں ایسا عرف عام ہو جائے تو درست ہے اور جو عرف عام نہ ہو درست نہیں ہے۔(۵)

(۹) کیال اور ناقدثمن کی اجرت کا ذمہ دار کون؟

فقہاء کے یہاں ایک اصول یہ ہے کہ خرید وفروخت میں جو کام جس شخص کے ذمہ ہوگا، وہی اس کام کے کرنے یا دوسرے سے کرانے کی صورت میں اس کی اجرت کا ضامن اور ذمہ دار ہوگا۔ جیسے

(۱) مفتی تقی العثمانی، تکملہ فتح الملهم (کراچی: دار العلوم)، 395/1۔

(۲) محمود حسن گنگوهی، فتاوی محمودیه (ڈابهیل: ادارۂ صدیق، 2007ء)، 16/ 53۔

(۳) جماعة من علماء الهند، الفتاوی الهندیه (دیوبند: الاتحاد)، 170/3۔

(۴) ابن عابدین، الدر المختار مع رد المحتار (دیوبند: زکریا، 2014ء)، 7/281-285۔

(۵) اشرف علی تهانوی، امداد الفتاوی (دیوبند: زکریا)، 6/456۔

بیع وشرا میں مبیع کو کیل اوروزن کے ذریعے سپرد کرنے کی ذمہ داری بائع کے اوپر ہے، چاہے وہ خود کیل اوروزن کرے یا کسی اور سے کرایہ پروزن کرا کر مبیع مشتری کے حوالے کرے بہ ہر صورت مبیع کی سپردگی بائع کے ذمہ واجب ہے۔

البتہ ناقد ثمن یعنی ثمن کو پرکھنے اور جانچنے کے سلسلے میں اختلاف ہے کہ آیا ثمن کے کھرے اور کھوٹے ہونے کی جانکاری بائع کے ذمہ ہے یا مشتری کے ذمہ ہے؟ اس سلسلے میں قدوری کی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ثمن پرکھنے کی ذمہ داری بائع کے اوپر ہے اور اس کی اجرت کا ضامن بھی بائع ہوگا۔

حضرات شیخین رحمہما کا نقطۂ نظر:

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ کیل کرنے والے اور ثمن پرکھنے والے کی اجرت بائع کے ذمہ لازم ہوگی۔

قال: وأجرة الكيال وناقد الثمن إذا باع المكيل مكايلة أو الموزون موازنة أو المعدود عددا واحتاج إلى أجرة الكيال والوزان والعداد فهي على البائع لأن التسليم واجب عليه وهو لا يحصل إلا بهذه الأفعال وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. (۱)

وجہ استدلال:

حضرات شیخینؒ فرماتے ہیں کہ مبیع کو کیل اوروزن کر کے سپرد کرنا بائع کے ذمہ واجب ہے اور بغیر وزن اور کیل کے یہ مقصد حاصل نہیں ہوسکتا ہے؛ لہٰذا جس کے ذمہ مبیع کو سپرد کرنا ضروری ہے، اسی پر اس کو کیل کرنا بھی ضروری ہوگا۔

وأما ناقد الثمن فذكر الشيخ أن أجرته على البائع وهي رواية ابن رستم عن محمد لأن النقد يكون بعد التسليم لأنه بعد الوزن والبائع هو المحتاج إليه ليعرف المعيب فيرده وروى ابن سماعة عن محمد أنه على المشتري لأن حق البائع عليه الجياد وعليه تسليمها إليه فلزمته أجرته وهذا إذا كان قبل القبض وهو الصحيح. (۲)

(۱)البابرتی، العنایہ (بیروت: دار الفکر)، 296/6۔
(۲)علامہ حدادی، الجوهرة النيرية (المطبعة الخيريه، 1322ھ)، 190/1۔

امام محمدؒ کا نقطۂ نظر:

امام محمدؒ کے اس مسئلے میں دو قول ہے، ان کے دو قولوں میں سے ایک قول ابن رستم کے حوالے سے یہی ہے کہ ثمن پرکھنے کی اجرت بائع کے ذمہ ہوگی۔ جب کہ ایک دوسرا قول ابن سماعہ کے حوالے سے امام محمدؒ کا یہ ہے کہ ثمن پرکھنے کی اجرت مشتری کے ذمہ ہوگی، جیسا کہ "ہدایہ"، "ملتقی الابحر" اور دیگر کتب احناف کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے۔

وأجرة الكيل وأد المبيع ووزنه وزرعه على البائع وأجرة نقد الثمن ووزنه على المشتری. (۱)

وجہ استدلال:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح وزن کا علم تولنے سے ہوتا ہے، اسی طرح اچھا اور اصلی نقد سپرد کرنے کی ذمہ داری مشتری کی ہے؛ اسی وجہ سے مشتری پر لازم ہے کہ نقد یعنی ثمن کو جانچ پرکھ کر ہی بائع کے سپرد کرے۔

قال: وأجرة الكيال وناقد الثمن على البائع أما الكيل فلا بد منه للتسليم وهو على البائع ومعنى هذا إذا بيع مكايلة، وكذا أجرة الوزان والزراع والعداد، وأما النقد فالمذكور رواية ابن رستم عن محمد؛ لأن النقد يكون بعد التسليم؛ ألا ترى أنه يكون بعد الوزن والبائع هو المحتاج إليه ليميز ما تعلق به حقه من غيره أو ليعرف المعيب ليرده. وفي رواية ابن سماعة عنه على المشتري؛ لأنه يحتاج إلى تسليم الجيد المقدر، والجودة تعرف بالنقد كما يعرف القدر بالوزن فيكون عليه. (۲)

مفتی بہ قول کی تعیین:

مذکورہ دونوں عبارتوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ثمن پرکھنے کی اجرت مشتری کے ذمے ہے، جیسا کہ صاحب ملتقی علامہ ابراہیم الحلبی رحمہ اللہ نے صاف طور پر اس کی تصریح فرمائی ہے اور

---

(۱) علامہ ابراهیم الحلبی، ملتقی الابحر (استنبول: سیفا، 2018ء)، 331۔
(۲) علامہ مرغینانی، الهدایہ مع الدرایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 29/3۔

صاحب ہدایہ علامہ مرغینانی رحمہ اللہ نے حنفیہ کا بیان کردہ اصول اور عقلی دلیل کی بنیاد پر یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ جو کام جس کے ذمہ ہوگا، وہ اس کے کرنے اور کرانے کی اجرت کا ضامن ہوگا اور یہاں بھی مشتری چوں کہ جید دراہم ودنانیر دینے کا پابند ہے اس لیے ثمن کی جانچ پڑتال کی ذمہ داری مشتری پر ہوگی اور وہی اس ثمن کے پرکھنے کی اجرت کا مکلف ہوگا۔ گویا جس طرح متفقہ طور پر مبیع کی سپردگی اور اسے تول کردینے کی اجرت بائع کے ذمہ ہے ایسے ہی ثمن پرکھنے کی اجرت بھی مشتری کے ذمہ واجب ہوگی اور بائع اس ذمہ سے بری ہوگا۔

جب کہ علامہ ابن نجیمؒ، ابن الہمامؒ اور صاحب مجمع الانہرؒ وغیرہ نے قول ثانی یعنی نقد ثمن کی اجرت مشتری کے ذمہ واجب ہونے کو راجح اور مفتی بہ قرار دیا ہے۔ جن کی تخریج مختلف عبارتوں کی روشنی میں درج ذیل ہے۔

قال إبن نجيم: قوله وأجرة نقد الثمن ووزنه على المشترى .... و ما ذكره المصنف رحمه الله في نقد الثمن هو الصحيح. [1]

قال: وأجرة الكيال وناقد الثمن على البائع أما الكيل فلا بد منه للتسليم وهو على البائع ومعنى هذا إذا بيع مكايلة، وكذا أجرة الوزان والزراع والعداد، وأما النقد فالمذكور رواية ابن رستم عن محمد؛ لأن النقد يكون بعد التسليم؛ ألا ترى أنه يكون بعد الوزن والبائع هو المحتاج إليه ليميز ما تعلق به حقه من غيره أو ليعرف المعيب ليرده. وفي رواية ابن سماعة عنه على المشتري؛ لأنه يحتاج إلى تسليم الجيد المقدر، والجودة تعرف بالنقد كما يعرف القدر بالوزن فيكون عليه. [2]

وأما النقد فالمذكور رواية ابن رستم عن محمد لأن النقد يكون بعد التسليم وفي رواية ابن سماعه عنه على المشتري، لأنه يحتاج إلى تسليم الجيد المقدر، وهو الجودة تعرف بالنقد كما يعرق القدر بالوزن فيكون عليه. هداية، وفي التصحيح: قال في المحيط: وأجرة الناقد ووزن الثمن على المشتري، وهو الصحيح، وقال قاضيخان:

---

(۱) ابن نجیم، البحر الرائق (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 511/5۔

(۲) ابن الهمام علیہ الرحمۃ فتح القدير (بيروت: دار الفكر)، 295/6۔

والصحيح أنه يكون على المشتري) لما بينا أنه هو المحتاج إلى تسليم الثمن، وبالوزن يتحقق التسليم.[۱]

وأجرة نقد الثمن أي تميز جيده عن رديئه ووزنه على المشتري؛ لأنه يحتاج في تسليم الثمن إلى تعيين قدره وصفته فتكون مؤنته عليه وكذا مؤنة تمييز الجيد عن غيره هو الصحيح كما في الخلاصة وهو ظاهر الرواية.[۲]

الغرض فقہائے احناف کی مذکورہ تمام عبارتوں کا حاصل یہی ہے کہ جس طرح وزن کرکے ثمن کی سپردگی مشتری کے ذمہ ہے ایسے ہی ثمن پرکھنے کی اجرت بھی مشتری کے ذمہ ہوگی اور یہی قول مفتی بہ ہے۔

(۱۰) بیع باطل میں مبیع کے قبضہ کا حکم

بائع اور مشتری دونوں کے لیے خیار شرط جائز ہے، اگر بائع کو خیار ہو تو مبیع اس کی ملکیت میں رہے گی، اس کے باوجود اگر مشتری مبیع پر قبضہ کرلے، اور مبیع اس کے پاس سے ہلاک ہوجائے تو مقبوضہ شئ مضمون ہوگی یا امانت ہوگی۔

اگر امانت تسلیم کیا جائے تو بغیر تعدی کے ہلاک ہونے کی صورت میں تاوان نہیں ہوگا؛ البتہ جب تعدی پائی جائے تو تاوان ادا کرنا ہوگا، اور اگر مضمون (قابل تاوان) تسلیم کیا تو تعدی اور بلا تعدی دونوں صورتوں میں تاوان ادا کرنا ہوگا۔

اور اگر بائع نے خود تصرف کیا اس طور پر کہ مبیع غلام تھا اس نے اس کو آزاد کردیا یا مبیع کو ہبہ کردیا اور موہوب لہ نے اس پر قبضہ بھی کرلیا یا اجارہ پر اس کو دے دیا، ان تمام صورتوں میں بیع فسخ ہوجائے گا؛ اس وجہ سے کہ بائع کو اختیار تھا کہ بیع نافذ کرے یا فسخ کرے، ان تصرفات سے یہ معلوم ہوگیا کہ اس نے بیع فسخ کردی ہے، لہٰذا بائع اور مشتری کے درمیان معاملہ بالکل ختم ہوچکا ہے۔

وإذا كان الخيار للبائع وقد قبضها المشتري فماتت في يد المشتري فعليه القيمة؛

(۱) الغنیمی، اللباب فی شرح الکتاب (دیوبند: مکتبہ تھانوی)، 229۔

(۲) عبدالرحمن آفندی، مجمع الانھر (دیوبند: فقیہ الامۃ)، 31/3۔

لأنه قد أخذها على وجه البيع ولو لم تمت، ولكن أعتقها البائع أو دبرها أو وهبها وقبضها الموهوبة له أو رهنها وقبضها المرتهن أو أجرها وقبضها المستأجر أو لم يقبضها أو كاتبها أو وطئها، فهذا كله اختيار ونقض للبيع.[1]

حضرات طرفین رحمہما اللہ کا نقطۂ نظر:

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر بائع نے مشتری کی غیر موجودگی میں بیع فسخ کیا؛ حالاں کہ سامان مشتری سے واپس نہیں لیا تو بھی یہ بیع ختم ہو جائے گی؛ پس اگر اس صورت میں مبیع مشتری کے قبضہ میں ضائع اور ہلاک ہوتی ہے تو مشتری اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

اسی طرح اگر بائع نے مشتری کی غیر موجودگی میں بیع فسخ کیا؛ لیکن بعد میں اس کو نافذ کر دیا اور بیع کو باقی رکھا اور مبیع اس وقت مشتری کے پاس باقی تھی تو بائع کو ایسا کرنے کا اختیار ہے اور اس کا یہ عمل جائز ہے۔

ولو لم يقبض ولم يصنع شيئا مما ذكرت واختار رد البيع بغير محضر من المشتري ولم يقبضها منه كان هذا باطلا وكان المشتري ضامنا لقيمتها إن ماتت في يديه وله بعد هذا المنطق أن يجيز البيع ما دامت حية في قول أبي حنيفة ومحمدؒ.[2]

وجہ استدلال:

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مشتری کی غیر موجودگی میں چوں کہ بیع فسخ ہوا ہی نہیں تھا؛ اس لیے اس کو اجازت دینے کا اختیار ہے۔

وإذا كان الخيار للبائع وقد قبضها المشتري فماتت في يد المشتري فعليه القيمة؛ لأنه قد أخذها على وجه البيع ولو لم تمت.[3]

---

(۱) محمد الشیبانی، الاصل (پاکستان: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ)، 126/5۔

(۲) محمد الشیبانی، الاصل (پاکستان: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ)، 127/5۔

(۳) محمد الشیبانی، الاصل (پاکستان: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ)، 126/5۔

امام ابو یوسفؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر مشتری کی غیر موجودگی میں بھی بائع نے بیع فسخ کیا تو بیع فسخ ہو جائے گی۔

وقال أبو يوسفؒ كما وصفت لك نقضه جائز بغير محضر من المشتري.[1]

وجہ استدلال:

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ خیار بائع کی صورت میں فسخ عقد یہ بائع کا حق ہے؛ اسی وجہ سے بائع کو اختیار ہے کہ وہ اس کو جب چاہے استعمال کرے، اس کے لیے مشتری کا موجود رہنا ضروری نہیں ہے، مشتری کی غیر موجودگی میں بھی بیع فسخ ہو جائے گی۔

مفتی بہ قول کی تعیین:

واضح رہے کہ اس مسئلہ میں مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں مشتری پر قیمت کا تاوان لازم ہوگا، چناں چہ علامہ حصکفی "الدر المنتقی" میں تحریر فرماتے ہیں کہ مشتری نے مبیع پر قبضہ کیا اور دوران خیار وہ سامان ہلاک یعنی کسی بھی طرح سے ختم ہو گیا تو مشتری کا ذمہ تاوان سے بری نہیں ہو سکتا ہے، پس مشتری پر مبیع کے قیمی ہونے کی صورت میں قیمت اور مثلی ہونے کی صورت میں مثل سے تاوان ادا کرنا لازم ہے؛ اگر چہ مشتری نے ضمان ادا نہ کرنے کی شرط لگائی ہو، علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ یہی قول مفتی بہ ہے، نیز ابو بکر السرخسیؒ نے بھی اسی قول کو پسند کیا ہے۔

حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم رقم طراز ہیں کہ: بعض متون سے اس جانب اشارہ ملتا ہے کہ مشتری کے پاس وہ مبیع فی الحال امانت ہے اور امانت بغیر تعدی کے ضائع ہو جائے تو اس کا تاوان لازم نہیں ہوتا؛ جب کہ دیگر فقہاء کی عبارت سے مترشح ہوتا ہے کہ یہ مبیع مغصوب کے مانند ہے اور جب مغصوبہ چیز ہلاک ہوتی ہے تو اس کا تاوان ادا کرنا ضروری ہوتا ہے؛ لہٰذا اس صورت میں بھی مثل مغصوب تاوان ادا کرنا مشتری پر ضروری ہوگا۔

---

(۱) محمد الشیبانی، الاصل (پاکستان: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ)، 127/5۔

و خيار البائع يمنع خروج المبيع عن ملكه فان قبضه المشترى فهلک لزمه قيمته.(۱)

فإن قبضه المشترى بإذنه فهلک في مدة الخيار لزمه قيمته كالمقبوض على سوم الشراء أي للشراء فإضافته بيانية و فيه القيمة في القيمي و المثل في المثلي إذا كان القبض بعد تسمية الثمن و عليه الفتوى ولو شرط المشترى عدم ضمانه كما في البزازية.(۲)

ولكن اختلف أقوال الحنفية فيما إذا هلک المبيع عند المشترى بعد قبضه في البيع الباطل؛ فالمذكور في بعض المتون: إنه لاضمان فيه على المشترى؛ لأن البيع باطل، فبقى المبيع عنده أمانة، فلاضمان في هلاكه، والقول الثاني: إنه مضمون على المشترى، وهو الذى اختاره السرخسي رحمه الله و غيره؛ لأنه لايكون أدنى حالا من المقبوض على سوم الشراء؛وهو قول الأئمة الثلاثة،وقيل: الأول قول أبي حنيفة رحمه الله، و الثاني قولهما.(۳)

(۱۱) ریشم کے کیڑے کی بیع کا حکم

حشرات الارض (کیڑے مکوڑے) کی خرید وفروخت جائز ہے یا نہیں اس میں علماء احناف کی آراء مختلف ہیں، بعض حضرات کی رائے ہے کہ اگر وہ قابل انتفاع ہے تو اس کی خرید وفروخت جائز ہوگی اور اگر قابل انتفاع نہیں ہے تو اس کی خرید وفروخت جائز نہیں ہوگی۔ بعض علماء کی رائے ہے کہ جب عرف میں اس کی خرید وفروخت کا رواج بن جائے تو لوگوں کے تعامل کی بنیاد پر اس کی خرید وفروخت درست ہوگی۔

مجموعی طور پر حشرات الارض میں سے ریشم کے کیڑے کی خرید وفروخت جائز ہے یا نہیں؟ اس میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور حضرات صاحبین رحمہم اللہ کا اختلاف ہے۔

---

(۱) علامہ حلبی، ملتقی الابحر (استنبول، سیفا، 2019ء)، 332۔

(۲) حصکفی، الدر المنتقی علی مجمع الانہر (دیوبند، فقیہ الامہ)، 38/3۔

(۳) مفتی تقی عثمانی، فقہ البیوع (دمشق: دار القلم، 2018ء)، 915/2۔

امام ابوحنیفہؒ کا نقطہ نظر:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ریشم کے کیڑے کی خرید وفروخت ناجائز ہے۔

ولا یجوز بیع دود القز عند أبي حنیفة؛ لأنه من الھوام. (۱)

وجہ استدلال:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ریشم کا کیڑا حشرات الارض کے قبیل سے ہے اور اپنی ذات کے اعتبار سے ناقابل انتفاع ہے؛ اس لیے اس کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے۔

وأما بیع دود القز فعلی قول أبي حنیفة: لا یجوز؛ لأنه غیر منتفع باعتبار ذاته بل باعتبار ذاته غیر معدوم. (۲)

امام ابو یوسفؒ کا نقطہ نظر:

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ریشم کی خرید وفروخت جائز ہے اور ریشم کے کیڑوں کی خرید وفروخت بھی جائز ہے جب کہ ان کیڑوں پر ریشم موجود ہو۔

وعند أبي یوسف یجوز البیع في الدود إذا کان مع القز یعني إذا ظھر منه القز یجوز البیع تبعا له. (۳)

وجہ استدلال:

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جب ریشم کے کیڑے پر ریشم بھی ہوں تو یہ کیڑے ریشم کے تابع ہو جائیں گے اور اس کیڑے کی بیع جائز ہوگی۔

وأبو یوسف معه في الدود إلا إذا ظھر فیه القز فیجوز بیعه تبعًا، ومع محمد في البیض لمکان الضرورة. (۴)

---

(۱) المرغینانی، الھدایہ مع الدرایہ (لبنان، دار احیاء التراث)، 45/3۔

(۲) ابو المعالی، المحیط البرھانی (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2004ء)، 347/6۔

(۳) داماد آفندی، مجمع الانھر شرح ملتقی الابحر (بیروت، دار احیاء التراث)، 58/2۔

(۴) سراج الدین ابن نجیم، النھر الفائق (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2002ء)، 425/3۔

امام محمدؒ کا نقطہ نظر:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ریشم کے کیڑوں کی خرید وفروخت بہرصورت جائز ہے، خواہ اس پر ریشم ہو یا نہ ہو۔

وعند محمد رحمه الله يجوز كيفما كان أي سواء كان معه القز أو لا؛ لكونه منتفعا به. (۱)

وجہ استدلال:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ریشم کے کیڑوں سے انتفاع ممکن ہے اور ان کیڑوں کی ضرورت بھی ہے اور لوگوں کا تعامل بھی؛ اس لیے اس پر ریشم ظاہر ہو یا نہ ہو، بہرصورت اس کی خرید وفروخت جائز ہے۔

وعند محمد وهو قول الأئمة الثلاثة يجوز بيعهما لكونهما منتفعا به وهو المختار للفتوى. (۲)

مفتی بہ قول کی تعیین:

ریشم کے کیڑے کی خرید وفروخت میں امام محمدؒ کا قول تعامل ناس اور حاجت کی بنیاد پر مفتی بہ ہے، اکثر کتب فتاوی میں صراحت کے ساتھ امام محمدؒ کے قول کو مفتی بہ کہا گیا ہے، صاحب لبابؒ، علامہ آفندیؒ، علامہ العینیؒ اور علامہ ابوالمعالیؒ نے امام محمدؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے، نیز الفتاوی الہندیہ میں بھی امام محمدؒ کے قول مفتی بہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔

وقال محمد: يجوز كيف كان. اهـ. قال في الخلاصة: وفي بيع دود القز الفتوى على قول محمد إنه يجوز. (۳)

وعند محمد وهو قول الأئمة الثلاثة يجوز بيعهما لكونهما منتفعا به وهو المختار للفتوى. (۴)

---

(۱) بدر الدین العینی، البنایہ شرح الهدایہ (دار الکتب العلمیہ، 2000ء)، 161/8۔

(۲) شیخ زادہ، مجمع الانہر (دار احیاء التراث العربی)، 58/2۔

(۳) عبد الغنی، اللباب فی شرح الکتاب (بیروت، المکتبۃ العلمیہ)، 46/2۔

(۴) داماد آفندی، مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر (بیروت: دار احیاء التراث)، 58/2۔

وعند محمد رحمه الله يجوز كيفما كان أي سواء كان معه القز أو لا لكونه منتفعا به وبه قال الشافعي وأحمد رحمه الله: وهو اختيار الصدر الشهيد رحمه الله وعليه الفتوى للتعامل.[۱]

فتاوی دار العلوم زکریا میں ہے:

شہد کی مکھی اور ریشم کے کیڑوں کی بیع بلا کراہت جائز اور درست ہے۔[۲]

(۱۲) ریشمی کیڑوں کے انڈے کی بیع

جس طرح ریشم کے کیڑوں کی بیع میں اختلاف ہے، اسی طرح ریشم کے کیڑوں کے انڈے کی بیع میں بھی امام ابوحنیفہؒ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے مابین اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح ریشم کے کیڑوں کی خرید وفروخت ناجائز ہے، اسی طرح ریشم کے کیڑوں کے انڈے کی خرید وفروخت بھی ناجائز ہے۔

ولا يجوز بيع بيضه عند أبي حنيفةؒ.[۳]

وجہ استدلال:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ریشم کے کیڑوں کے انڈے کی بیع اس لیے ناجائز ہے کہ ریشم کے کیڑوں سے نفع نہیں اٹھایا جاسکتا ہے؛ البتہ اس سے پیدا ہونے والے ریشم سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے، لیکن فی الحال وہ نفع معدوم ہے، اس لیے اس کی بیع جائز نہیں ہے۔

عند أبي حنيفة رحمه الله؛ لأنه مما لا ينتفع به بعينه بل بما يحدث منه وهو معدوم في الحال.[۴]

(۱) بدر الدین العینی، البنایہ شرح الهدایہ (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2000ء)، 161/8۔

(۲) مفتی رضاء الحق، فتاوی دار العلوم زکریا (ممبئی: مجلس البحوث والافتاء، 2016ء)، 95/5۔

(۳) علامہ مرغینانی، الهدایہ (دیوبند: نعیمیہ)، 56/3۔

(۴) علامہ العینی، البنایہ شرح الهدایہ (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2000ء)، 161/8۔

امام محمدؒ کا نقطۂ نظر:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح ریشم کے کیڑوں کی بیع جائز ہے، اسی طرح ریشم کے کیڑوں کے انڈے کی بیع بھی جائز ہے۔

وعند محمدؒ یجوز بیعهما مطلقا وهو المختار.[۱]

وجہ استدلال:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ انڈے فی الحال اگرچہ قابل انتفاع نہیں ہیں؛ لیکن مجاز مایؤول کا اعتبار کرتے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس انڈے سے جو ریشم نکلیں گے وہ قابل انتفاع ضرور ہیں، نیز اس کی ضرورت بھی ہے؛ اس لیے اس کی خرید وفروخت صحیح ہے۔

وجاز عند محمد؛ لكونه منتفعا به ولمكان الضرورة في بيعه، قيل وعليه الفتوى.[۲]

امام ابو یوسفؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابو یوسفؒ سے اس مسئلہ میں دو روایت ملتی ہے، ایک روایت کے مطابق وہ امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہیں اور دوسری روایت کے مطابق وہ امام محمدؒ کے ساتھ ہیں۔

وفي البيض عنه أي عن أبي يوسف قولان في قول يجوز بيع بيضه مطلقا لمكان الضرورة وهو مع محمد وفي قول لا يجوز وهو مع الإمام فيه.[۳]

وجہ استدلال:

امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت کے مطابق ریشم کے کیڑوں کے انڈے کی بیع ضرورت کی وجہ سے جائز ہے اور ایک روایت میں وہ امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہیں اور فی الحال نا قابل انتفاع ہونے کی وجہ سے اس کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔

---

(۱) علامہ الحلبی، ملتقی الابحر (استنبول: سیفا، 2019ء)، 340۔

(۲) علامہ البابرتی، العنایہ شرح الهدایہ (بیروت: دار الفکر)، 6/420۔

(۳) داماد آفندی، مجمع الانہر (دار احیاء التراث)، 2/58۔

وعندهما يجوز لمكان الضرورة، وقيل أبو يوسف مع أبي حنيفة كما في دوده.[1]

مفتی بہ قول کی تعیین:

امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے ایک قول کے مطابق ریشم کے کیڑوں کے انڈے کی بیع تعامل ناس اور ضرورت کی بنیاد پر جائز ہے اور یہی قول راجح ہے جیسا کہ علامہ شامیؒ اور علامہ حصکفیؒ نے ضرورت کے پیش نظر ان کے قول کو مفتی بہ کہا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ریشم کے کیڑوں کی بیع میں امام محمدؒ کے قول پر فتوی ہے اور ریشم کے کیڑوں کے انڈے میں فتوی حضرات صاحبینؒ کے قول پر ہے۔

وأما حكم بيعها فينبغي جوازه كما أجازوا بيع السرقين للانتفاع به وكذا بيع دود القز وبيضه، لأنه مال يضن به وهو المفتى به.[2]

ويباع دود القز أي الإبريسم وبيضه أي بزره، وهو بزر الفيلق الذي فيه الدود والنحل المحرز، وهو دود العسل، وهذا عند محمد، وبه قالت الثلاثة، وبه يفتى عيني وابن ملك وخلاصة وغيرها. وجوز أبو الليث بيع العلق، وبه يفتى للحاجة مجتبى بخلاف غيرهما من الهوام فلا يجوز اتفاقا.[3]

وجاز عند محمد لكونه منتفعا به ولمكان الضرورة في بيعه، قيل وعليه الفتوى.[4]

قوله وهذا أي ما ذكره المصنف من جواز بيع الثلاث. وأما اقتصار صاحب الكنز على جواز الأولين دون النحل فلعل وجهه كما أفاده الخير الرملي أن إحرازه متعسر فترجح عنده قولهما، ولذا قال بعضهم يجوز بيعه ليلا لا نهارا لتفرقه حال النهار في المراعي. وأما اعتذار البحر عنه بأنه لعله لم يطلع على أن الفتوى على قول محمد فهو بعيد قوله بيع العلق في المصباح: العلق شيء أسود شبيه الدود يكون في الماء يعلق

(۱) ابن نجیم، البحر الرائق (دار الکتاب الاسلامی)، 85/6۔
(۲) ابن عابدین، رد المحتار (بیروت: دار الفکر، 1992ء)، 330/1۔
(۳) علامہ حصکفی، الدر المختار علی رد المحتار (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1992ء)، 68/5۔
(۴) علامہ البابرتی، العنایہ شرح الهدایہ (بیروت: دار الفکر)، 420/6۔

بأفواه الإبل عند الشرب قوله وبه يفتى للحاجة في البحر عن الذخيرة إذا اشترى العلق الذي يقال له بالفارسية "مرعل" يجوز، وبه أخذ الصدر الشهيد لحاجة الناس إليه لتمول الناس له اهـ.[۱]

وعند محمد وهو قول الأئمة الثلاثة يجوز بيعهما لكونهما منتفعا به وهو المختار للفتوى. وفي البحر ولكن يرد عليه أن الفتوى على قول محمد في بيع النحل أيضا كما في الذخيرة والخلاصة وغيرهما فلم اختار في قوله في الدود دون النحل بلا ترجيح تدبر.[۲]

وبيع بذر القز وهو بيع بذر الفليق يجوز عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى وعليه الفتوى.[۳]

وإنما اختار المؤلف قول محمد في الدود، والبيض لكونه المفتى به.[۴]

حشرات الارض کی خرید وفروخت کا حکم:

شریعت اسلامی میں ضابطہ یہ ہے کہ جس چیز سے کسی بھی طرح نفع اٹھایا جاسکتا ہو اس کی خرید و فروخت جائز اور درست ہے؛ اس ضابطہ کے اعتبار سے کیڑے، سانپ وغیرہ کی خرید وفروخت جائز اور درست ہوگی؛ کیوں کہ سانپ وغیرہ کے چمڑے یا جسم کے دیگر اجزاء سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے۔

فتاوی ہندیہ کی درج ذیل عبارت کی روشنی میں اس کے جواز کا اشارہ ملتا ہے۔

وفي النوازل ويجوز بيع الحيات إذا كان ينتفع بها في الأودية وإن كان لا ينتفع بها لا يجوز والصحيح أنه يجوز بيع كل شيء ينتفع به كذا في التتارخانية.[۵]

---

(۱) ابن عابدین، ردالمحتار (بیروت: دار الکتب العلمیه، 1992ء)، 5/68۔

(۲) داماد آفندی، مجمع الانهر (دار احیاء التراث)، 2/58۔

(۳) جماعة من علماء الهند، الفتاوی الهندية (بیروت: دار الفکر، 1310ھ)، 3/114۔

(۴) ابن نجیم، البحر الرائق (دار الکتاب الاسلامی)، 6/85۔

(۵) جماعة من علماء الهند، الفتاوی الهندیه (بیروت: دار الفکر)، 3/114۔

جانوروں کے فضلات کا شرعی حکم:

بعض ملکوں میں بلیوں اور دیگر جانوروں کو بھگانے کے لیے اسی طرح ہمارے ملک کے مختلف حصوں میں بطور کھاد کے استعمال کرنے کے لیے بعض لوگ جانوروں کی غلاظت اور اس کے فضلات کی خرید وفروخت کرتے ہیں، یہ جائز ہے اور اس سے انتفاع حلال ہے؛ البتہ انسان کے فضلات کی خرید وفروخت اس وقت جائز ہوگی جب اس کے ساتھ مٹی یا دوا وغیرہ مخلوط ہو؛ ورنہ تو خالص اس کی بیع مکروہ تحریمی ہے۔

لا يكره بل يصح بيع السرقين أي الزبل و صح بيعها مخلوطة بتراب أو رماد غلب عليها في الصحيح كما صح الانتفاع بمخلوطها ....وجاء في رد المحتار: قوله: الزبل و في الشرنبلالية هو رجيع ما سوى الانسان، قوله غلب عليها كذا قيده في موضع من المحيط و الكافي و الظهيرية، و اطلقه فی الهداية و الاختيار و المحيط فاما ان يحمل المطلق على المقيد أو يحمل على الروايتين، أو على الرخصة و الاستحسان. [1]

حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب ''کتاب الفتاوی'' میں تحریر فرماتے ہیں:

> ایسی چیزیں جو ناپاک ہوں؛ لیکن ان سے نفع اٹھایا جاسکتا ہو، انہیں خریدنا اور بیچنا درست ہے؛ اسی لیے فقہاء نے خالص گوبر اور لید فروخت کرنے کو بھی جائز قرار دیا ہے؛ اس لیے کہ جانور کا فضلہ بے آمیز ہو تب بھی ان سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے۔ [2]

فتاوی محمودیہ میں ہے:

> اگر اس میں (انسان کے بول و براز میں) مٹی ملا کر کھاد بنا دیتے ہیں تو اس کی بیع جائز ہے، خالص بول و براز کی بیع مکروہ ہے۔
>
> **كره بيع العذرة رجيع الآدمي خالصة.** [3]

---

(۱) ابن عابدين، الدر المختار مع رد المحتار (دیوبند: زکریا بکڈپو، 2014ء)، 552/9۔

(۲) خالد سیف اللہ رحمانی، کتاب الفتاوی (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ، 2005ء)، 270/5۔

(۳) ابن عابدين، رد المحتار (دیوبند: زکریا بکڈپو، 2014ء)، 553/9۔

(۱۳) شہد کی مکھیوں کی بیع

شہد کی مکھیوں کی خرید وفروخت میں امام محمدؒ اور حضرات شیخینؒ کا اختلاف ہے۔

حضرات شیخینؒ کا نقطۂ نظر:

حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شہد کی مکھیوں کی خرید وفروخت ناجائز ہے۔

ولا يجوز بيع النحل وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف. (۱)

وجہ استدلال:

حضرات شیخینؒ فرماتے ہیں کہ شہد کی مکھیاں حشرات الارض میں سے ہے، اور حشرات الارض کی خرید وفروخت درست نہیں ہے؛ کیوں اس کی ذات سے نفع نہیں اٹھایا جا سکتا ہے، جیسے: بھڑ وغیرہ، اس لیے اس کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے؛ بلکہ اس سے جو چیز (شہد) پیدا ہوگی اس سے انتفاع ممکن ہے؛ لہٰذا صرف شہد کی مکھی کی بیع درست نہیں ہے، ہاں اگر اس کو شہد کے ساتھ فروخت کیا جائے تو شہد کے تابع ہو کر اس مکھی کی بیع بھی درست ہو جائے گی۔

ولهما أنهما من الهوام فلا يجوز بيعه كالزنابير والانتفاع بما يخرج منه لا بعينه فلا يكون منتفعا به قبل الخروج، حتى لو باع كوارة فيها عسل بما فيها من النحل يجوز تبعا له. (۲)

امام محمدؒ کا نقطۂ نظر:

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر شہد کی مکھیاں قبضہ میں ہو اور جمع شدہ ہو، تو اس کی بیع جائز ہے۔

قوله: وقال محمد والشافعي يجوز بيعه إذا كان محرزا أي: لأنه معتاد فيجوز للحاجة وبه قالت الثلاثة وبه يفتي، وقال صاحب المجمع يجوز بيع النحل تبعا للكوارات

---

(۱) المرغینانی، الهدایه فی شرح بدایة المبتدی (لبنان: دار احیاء التراث)، 45/3۔

(۲) المرغینانی، الهدایه فی شرح بدایة المبتدی (لبنان: دار احیاء التراث)، 45/3۔

عندهما وعند محمد يجوز مطلقا.[۱]

وجہ استدلال:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ شہد کی مکھیوں کی خرید وفروخت لوگوں کی ضرورت میں داخل ہے، نیز لوگوں میں اس کا تعامل بھی بہت زیادہ ہے؛ اس لیے خالص اس کی خرید وفروخت درست ہوگی۔

قال: ولا يجوز بيع النحل إلا مع الكوارات وقال محمد: يجوز إذا كان مجموعا لأنه حيوان منتفع به مقدور التسليم فيجوز كغيره من الحيوانات.[۲]

مفتی بہ قول کی تعیین:

عوام الناس کا عرف اور لوگوں کی ضرورت کی رعایت کرتے ہوئے فقہاء نے امام محمدؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے؛ اس وجہ سے کہ اس میں لوگوں کے لیے آسانی ہے، پس شہد کی مکھیوں کی خرید و فروخت مطلقاً بغیر کسی قید اور شرط کے درست اور جائز ہے۔

قوله: وقال محمد والشافعي يجوز بيعه اذا كان محرزا أى لأنه معتادفيجوز للحاجةو به قالت الثلاثة و به يفتى.[۳]

ولا بيع النحل زنبور العسل بلا كورات خلافا لمحمد فجوزه في المحرز أو المجموع وعليه الفتوى، ذكر ابن الملك وغيره.[۴]

بيع النحل يجوز عند محمدؒ وعليها الفتوى، كذا في الغاثية.[۵]

شہد کی مکھی اور اس کے انڈے، جونک، کچھوا، سانڈ اور اسی قسم کے جانور کسی جائز موقع پر استعمال کی ضرورت سے ان کو فروخت کرنا جائز ہے۔[۶]

---

(۱) الزيلعی، تبيين الحقائق (قاهره: المكتبه الكبرى الاميريه، 1313ء)، 4/49۔

(۲) ابو الفضل الموصلی، الاختيار لتعليل المختار (قاهره: مكتبة الحلبی، 1937ء)، 2/25۔

(۳) الزيلعی، تبيين الحقائق (قاهره: المكتبه الكبرى الاميريه، 1313ء)، 4/49۔

(۴) علامه حصكفی، الدر المنتقى على مجمع الانهر (ديوبند: فقيه الامة)، 3/83۔

(۵) جماعة من علماء الهند، الفتاوى الهنديه (ديوبند: الاتحاد)، 3/115۔

(۶) فتح محمد ثابت، عطر هدايه (ديوبند: كتب خانه نعيميه)، 211۔

سرطان کی بیع کا حکم:

سرطان (کیکڑے) کی خرید وفروخت کرنا بھی احناف کے نزدیک جائز ہے؛ کیوں کہ احناف کے یہاں بیع وشراء کے جواز وعدم جواز کا مدار ہرگز یہ نہیں کہ وہ ماکول اللحم ہو؛ بلکہ اصل مدار یہ ہے کہ وہ چیز قابل انتفاع ہو اور نجس العین نہ ہو، اگر یہ دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں تو اس کی خرید وفروخت جائز اور درست ہوگی۔

فقہ کی بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ مینڈک، سرطان وغیرہ کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ ہوام الارض کے قبیل سے ہے، اور اس سے انتفاع نہیں کیا جاتا ہے؛ لیکن دور جدید میں یہ چیزیں قابل انتفاع اور کثیر الاستعمال ہو چکی ہیں، اور بطور خاص دوائیوں میں اس کا استعمال کیا جاتا ہے۔

دور جدید میں یہ اشیاء منتفع بہ ہیں اور امام محمدؒ نے منتفع بہ اشیاء کے خرید وفروخت کی اجازت دی ہے، نیز تعامل ناس اور عرف کی وجہ سے اسی پر فتوی ہے۔

چناں چہ علامہ کاسانیؒ ''بدائع الصنائع'' میں تحریر فرماتے ہیں کہ سمندر میں جتنی مخلوقات ہیں، ان میں سے صرف مچھلی کی بیع جائز اور درست ہے، اسی طرح جس کے جلد اور ہڈی سے نفع اٹھایا جاتا ہے، اس کی بھی بیع جائز ہے، اور جس کی ہڈی اور چمڑے سے بھی نفع نہیں اٹھایا جاتا، اس کی بیع جائز نہیں ہے؛ کیوں کہ وہ مال متقوم نہ ہونے کی وجہ سے محل بیع نہیں ہے۔

ایک روایت کے مطابق آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ دواء میں اس استعمال جائز ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ ناپاک چیزوں میں سے ہے۔ اسی بنیاد پر ابوبکر اسعافیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے؛ البتہ کتب فتاوی میں مذکور ہے کہ یہ چیزیں قابل انتفاع ہیں اور اس سے نفع اٹھایا جاتا ہے؛ اس لیے ان اشیاء کی خرید وفروخت جائز ہے۔

ولا ينعقد بيع شيء مما يكون في البحر كالضفدع، والسرطان إلا السمك، وما يجوز الانتفاع بجلده، أو عظمه، لأن ما لا يجوز الانتفاع بجلده، ولا به، ولا بعظمه لا يكون مالا فلا يكون محلا للبيع، وقد روي أن النبي - عليه الصلاة والسلام - سئل عن

الضفدع يجعل في دواء فنهى عنه، وقال: خبيثة من الخبائث، وذكر أبو بكر الإسكافي رحمه الله: أنه لا يجوز، وذكر في الفتاوى: أنه يجوز؛ لأن الناس ينتفعون به.

مولانا ظفر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں:

جس جگہ مینڈک اور کیکڑے کی قیمت ہو اسی طرح دریائی جانور بازار میں عام طور سے قیمتی شمار ہوتے ہیں، وہاں ان کی بیع جائز ہے اور ثمن حلال ہے اور جس جگہ یہ چیزیں قیمتی نہ ہوں، نہ ان کو عام طور پر بیع کیا جاتا ہو، وہاں ان کی بیع درست نہیں۔ (۱)

ویجوز بیع جمیع الحیوانات سوی الخنزیر وهو المختار كذا في جواهر الأخلاطي. (۲)

اور جس حدیث شریف میں بیع السرطان کی ممانعت مذکور ہے، اس کے متعلق حافظ ابن حجر عسقلانیؒ لکھتے ہیں کہ (لم اجده) میں نے اس کو نہیں پایا۔

حديث أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع السرطان لم أجده. (۳)

اسی طرح علامہ جمال الدین الزیلعیؒ "نصب الرایہ" میں تحریر فرماتے ہیں کہ یہ حدیث انتہائی ضعیف ہے، ناقابل اعتماد ہے۔

روي أنه عليه السلام نهى عن بيع السرطان، قلت: غريب جدا. (۴)

(۱۴) غیر مسلم کو خمر یا خنزیر کی بیع کا وکیل بنانا

مسلمان خود نہ تو شراب اور خنزیر خرید سکتا ہے اور نہ ہی فروخت کر سکتا ہے؛ لیکن مسلمان اگر کسی ذمی کو شراب یا خنزیر خریدنے کا وکیل بناتا ہے تو اس میں امام صاحبؒ اور حضرات صاحبینؒ کا

(۱) ظفر احمد عثمانی، امداد الاحکام (کراچی: مکتبہ دار العلوم، 2009ء)، 3/391۔

(۲) جماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية (بيروت: دار الفكر، 1310ھ)، 3/114۔

(۳) ابن حجر عسقلانی، الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ (بیروت: دار المعرفة)، 2/212۔

(۴) جمال الدين الزيلعي، نصب الرايه (بيروت: مؤسسة الريان، 1997ء)، 4/201۔

اختلاف ہے۔

امام صاحبؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر مسلمان ذمی کو خمر یا خنزیر کے خریدنے یا فروخت کرنے کا وکیل بناتا ہے تو یہ جائز ہے؛ البتہ ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔

قل وإذا أمر لمسلم نصرنيا بيع خمر أو شرئها فعل جز عد أي حيفة رحمه لله[1]

وجہ استدلال:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ذمی عاقد میں یہ اہلیت ہے کہ وہ خمر یا خنزیر کی خرید وفروخت کرے، پس وہ اپنی اہلیت کی بنیاد پر وکیل بنا ہے؛ اس لیے اس کا تصرف کرنا جائز ہے اور مؤکل کی طرف اس امر کی نسبت امر حکمی ہے، جو اسلام کی بنیاد پر مانع نہیں ہے، چناں چہ کسی مسلمان کا باپ نصرانی ہو اور وہ وراثت میں خمر اور خنزیر چھوڑ کر مر جائے تو مسلمان اس کا وارث ہو جائے گا، اگر خمر چھوڑا ہے تو اس کا سرکہ بنالے اور اگر خنزیر چھوڑا ہے تو اسے اپنے لیے چھوڑ دے۔

ولأبي حنيفة رحمه الله أن العاقد هو الوكيل بأهليته وولايته، وانتقال الملك إلى الآمر أمر حكمي فلا يمتنع بسبب الإسلام كما إذا ورثهما، ثم إن كان خمرا يخللها وإن كان خنزيرا يسيبه.[2]

حضرات صاحبینؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مسلمان کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کسی نصرانی یا ذمی کو خمر یا خنزیر کے خریدنے اور بیچنے کا وکیل بنائے۔

وقالا: لا يجوز على المسلم يعني يبطل ولا ينفذ على المسلم، وبه قال الشافعي ومالك وأحمد رضي الله عنهم.[3]

---

(۱) برهان الدين المرغيناني، الهدايه (بيروت: دار الكتب العلميه)، 3/48۔

(۲) برهان الدين المرغيناني، الهدايه (بيروت: دار الكتب العلميه)، 3/48۔

(۳) بدر الدين العيني، البنايه شرح الهدايه (بيروت، دار الكتب العلميه، 2000ء)، 8/179۔

وجہ استدلال:

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جب مسلمان ازخود اس خمر یا خنزیر کو نہ تو خرید سکتا ہے اور نہ ہی فروخت کرسکتا ہے تو دوسرے کو بھی اس کا حکم نہیں دے سکتا ہے؛ کیوں کہ وکیل کے لیے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ مؤکل کے لیے ہوتا ہے، گویا وہ اس کو خود سے انجام دینے والا ہوجائے گا۔

لهما أن الموكل لا يليه فلا يوليه غيره؛ ولأن ما يثبت للوكيل ينتقل إلى الموكل فصار كأنه باشره بنفسه فلا يجوز. (۱)

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس مسئلہ میں حضرات صاحبینؒ کا قول مفتی بہ ہے جیسا کہ علامہ شرنبلالیؒ نے حضرات صاحبینؒ کے قول کو ''الاظہر'' سے تعبیر کیا ہے۔

قوله: جاز أمر المسلم ذميا ببيع خمر ... إلخ يعني عند أبي حنيفة مع الكراهة المذكورة قوله: وقالا لا يجوز هو الأظهر والمراد بنفي الجواز البطلان لما قال في البرهان وتوكيل مسلم ذميا بشراء خمر وبيعها ومحرم حلالا ببيع صيد مكروه عندنا وإبطاله هو الأظهر اهـ. (۲)

أو أمر المسلم ببيع خمر أو خنزير أو شرائهما أي وكل المسلم ذميا أو أمر المحرم غيره أي غير المحرم ببيع صيده يعني صح ذلك عند الإمام مع أشد كراهة كما صح ما مر؛ لأن العاقد يتصرف بأهليته وانتقال الملك إلى الآمر أمر حكمي. وقالا: لا يصح، وهو الأظهر شرنبلالية عن البرهان. (۳)

قال: وإذا أمر المسلم نصرانيا ببيع خمر أو شرائها ففعل جاز عند أبي حنيفة رحمه الله وقالا لا يجوز: على المسلم وعلى هذا الخلاف الخنزير، وعلى هذا توكيل المحرم

(۱)علامہ مرغینانی، الهدایہ (بیروت: دار احیاء التراث)، 48/3۔

(۲)ملا خسرو، حاشیہ الشرنبلالی علی درر الحکام شرح غرر الاحکام (دار احیاء الکتب العربیہ)، 174/2۔

(۳)علامہ حصکفی، الدر المختار (بیروت، دار الفکر، 1992ء)، 83/5۔

غيره ببيع صيده. لهما أن الموكل لا يليه فلا يوليه غيره، ولأن ما يثبت للوكيل ينتقل إلى الموكل فصار كأنه باشره بنفسه فلا يجوز. ولأبي حنيفة رحمه الله أن العاقد هو الوكيل بأهليته وولايته، وانتقال الملك إلى الآمر أمر حكمي فلا يمتنع بسبب الإسلام كما إذا ورثهما، ثم إن كان خمرا يخللها وإن كان خنزيرا يسيبه.[۱]

(۱۵) قبضہ سے پہلے مبیع فروخت کرنا

اشیاء منقولہ کی خرید وفروخت قبضہ سے پہلے درست نہیں ہے۔

البتہ اشیاء غیر منقولہ کی بیع قبضہ سے پہلے ہوسکتی ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں حضرات شیخینؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف ہے۔

حضرات شیخین رحمہما اللہ کا نقطۂ نظر:

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ اشیاء منقولہ کی بیع قبضہ سے پہلے درست نہیں ہے؛ لیکن اشیاء غیر منقولہ کی بیع قبضہ سے پہلے درست ہے۔

بيع العقار قبل القبض جائز عند أبي يوسف وأبي حنيفة اهـ.[۲]

وجہ استدلال:

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ، امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ اشیاء منقولہ میں سامان پر قبضہ سے پہلے اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، جب کہ اشیاء غیر منقولہ میں قبضہ سے پہلے اس کے ہلاک اور ضائع ہونے کا اندیشہ نہیں ہے؛ اس لیے اشیاء غیر منقولہ میں بیع قبل القبض درست ہے اور اشیاء منقولہ کی بیع قبضہ سے پہلے درست نہیں ہے۔

وأما العقار: فيجوز التصرف فيه قبل القبض عند أبي حنيفة وأبي يوسف استحساناً استدلالاً بعمومات آيات البيع من غير تخصيص، ولا يجوز تخصيص عموم الكتاب

---

(۱) علامہ مرغینانی، الهدایہ (بیروت: دار احیاء التراث)، 3/48۔

(۲) علامہ الزیلعی، تبیین الحقائق (قاهرہ: المطبعۃ الکبری الامیریہ، 1313ھ)، 4/70۔

بخبر الواحد. ولا غرر في العقار، إذ لا يتوهم هلاك العقار، ويندر هلاكه في الغالب، فلا يكون في بيعه غرر.[۱]

امام محمدؒ کا نقطۂ نظر:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح اشیاء منقولہ میں بیع قبل القبض صحیح نہیں ہے، اسی طرح اشیاء غیر منقولہ میں بھی بیع قبل القبض درست نہیں ہے۔

وقال محمد لا يجوز بيع العقار قبل القبض اعتبارا بالمنقول.[۲]

وجہ استدلال:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ حدیث شریف میں بیع قبل القبض سے متعلق ممانعت مطلق ہے؛ اس لیے کسی بھی صورت میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

وقال محمد: لا يجوز لإطلاق ما روينا وقياسا على المنقول.[۳]

مفتی بہ قول کی تعیین:

اسلام نے خرید وفروخت کے متعلق جو احکامات دیے ہیں، ان میں اہم مسئلہ یہ بھی ہے کہ اس کو قبضہ سے پہلے فروخت نہ کیا جائے یعنی کسی چیز کو خریدنے کے بعد جب تک اس پر عملی طور پر قبضہ نہ کرلیا ہو اس کو بیچنا جائز نہیں ہے، منقولی اشیاء کی خرید وفروخت پر فقہاء احناف کا اتفاق ہے کہ یہ جائز نہیں ہے؛ البتہ غیر منقولی اشیاء کے متعلق ان حضرات کے مابین اختلاف ہے، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ منقولی اور غیر منقولی دونوں قسم کی اشیاء قبضہ سے پہلے فروخت نہیں کی جاسکتی ہے اور امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ غیر منقولی اشیاء کی خرید وفروخت قبضہ سے پہلے درست ہے؛ کیوں کہ اس میں عام طور پر مبیع کے ہلاک ہونے کا اندیشہ نہیں ہوتا ہے اور حدیث شریف میں ممانعت کی وجہ لوگوں کو غرر اور دھوکہ سے محفوظ رکھنا ہے؛ تاکہ انفساخ عقد کا معاملہ پیش نہ آئے فقہاء متاخرین نے اس مسئلہ

(۱) وهبه الزحيلي، الفقه الاسلامي وادلته (دمشق: دار الفكر)، 67/5۔

(۲) علامه حدادی، الجوهرة النيرة (المطبعة الخيريه، 1322ھ)، 210/1۔

(۳) علامه الموصلي، الاختيار لتعليل المختار (قاهره: مطبعة الحلبى، 1937ء)، 8/2۔

میں حضرات شیخینؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے اور غیر منقولی اشیاء کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے کی اجازت دی ہے۔

قال الحنفية: لايجوز التصرف في المبيع المنقول قبل القبض بلا خلاف. (۱)

وأما على قولهما فيصح لأن بيع العقار قبل القبض جائز عندهما وعليه الفتوى كذا في المضمرات. (۲)

يجوز بيع العقار قبل القبض لان العقار فى محل قبضه فلم يحتج الى تجديد قبض .... وقال محمد: لايجوز بيع العقار قبل قبضه قياسا على المنقول والمختار قولهما. (۳)

لا يصح فى راى الحنفية بيع المنقول قبل القبض لنهى عنه و يجوز بيع العقار قبل القبض لانه مامون التغير غالبا. (۴)

علامہ کاسانیؒ نے حضرات شیخینؒ کے قول کو استحسان سے تعبیر کیا ہے، اور علامہ شامیؒ نے اس کو وجوہ ترجیح میں شمار کیا ہے۔

وأما بيع المشتري العقار قبل القبض فجائز عنه عند أبي حنيفة، وأبي يوسف استحساناً. (۵)

اور اصحاب متون نے بھی حضرات شیخینؒ کے قول کو بیان کرنے کا التزام کیا ہے، من جملہ ترجیح کے اسباب میں ایک سبب یہ بھی ہے کہ اصحاب متون نے اس قول کو اختیار کیا ہو۔

ولايجوز بيع المنقول قبل القبض، ويجوز بيع العقار قبل القبض. (۶)

---

(۱) وهبه الزحيلى، الفقه الاسلامى وادلته (دمشق: دار الفكر)، 67/5۔

(۲) جماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية (بيروت: دار الفكر، 1310)، 109/3۔

(۳) الفقه الحنفى وادلته (دمشق: مكتبه الغزالى، 1999ء)، 29/1۔

(۴) وهبه الزحيلى، الفقه الاسلامى وادلته (دمشق: دار الفكر)، 183/5۔

(۵) علامه كاسانى، بدائع الصنائع (بيروت: دار الكتب العلميه، 1986ء)، 181/5۔

(۶) الموصلى، المختار للفتوى (مصر: دار التقوى، 2018ء)، 96۔

صح بيع العقار قبل قبضه لا بيع المنقول.(۱)

قال المحبوبي: ولم يجز بيع مشري قبل قبضه الا في العقار.(۲)

وأجاز المالكية والشيخان من الحنفية أبو حنيفة وأبو يوسف بيع العقار قبل قبضه استحسانا استدلالا بعمومات حل البيع بدون تخصيص.(۳)

صح بيع عقار لا يخشى هلاكه قبل قبضه لا بيع منقول.(۴)

صح بيع العقار قبل قبضه لا المنقول.(۵)

اگر مبیع منقولی چیزوں میں سے ہوں تو قبضہ سے پہلے اس میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے؛ لہٰذا اگر زید نے دو گھوڑے خریدے، ابھی ان پر قبضہ نہیں کیا کسی اور کے ہاتھ فروخت کر دیا تو یہ بیع منعقد نہیں ہوئی۔(۶)

بیع قبل القبض سے متعلق عصری مسائل:

واضح رہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں منقولی اور غیر منقولی اشیاء کے درمیان فرق کیا گیا ہے، اموال منقولہ کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا درست نہیں ہے اور اموال غیر منقولہ قبضہ سے پہلے فروخت کرنا درست ہے۔

دور حاضر میں خرید وفروخت کی بہت سی ایسی صورتیں ایجاد ہوگئی ہیں جو بظاہر بیع قبل القبض کے قبیل سے معلوم ہوتی ہے، عام طور پر بڑی بڑی کمپنیوں کے ایجنٹ اور کاروباری لوگ مختلف شہروں اور ملکوں میں قیام پذیر ہوتے ہیں، اور وہیں سے وہ کاروباری معاملات کرتے ہیں، خریدار ان سے کوئی چیز خریدتا ہے، وہ خریدار سے بیچتے ہیں؛ لیکن جو کچھ وہ خریدتے اور بیچتے ہیں وہ فی الحال ان کے

---

(۱)ابن نجیم، کنز الدقائق (دیوبند: تھانوی)، 247۔

(۲)محبوبی، الوقایہ (دمشق: دار المنھاج، 2023ء)، 81/2۔

(۳)الموسوعة الفقهية الكويتيه (الكويت: وزارة شئون الاسلاميه، 1427ھ)، 192/30۔

(۴)التمرتاشی، تنویر الابصار (دیوبند: زکریا)، 37/2۔

(۵)ملا خسرو، غرر الاحکام (دار احیاء الکتب العربیہ)، 183/2۔

(۶)فتح محمد ثابت، عطر ہدایہ (دیوبند: نعیمیہ)، 66۔

پاس نہیں ہوتا؛ بلکہ کارخانہ کوفون کردیتے ہیں کہ فلاں سامان اتنی قیمت میں فلاں جگہ کے لیے روانہ کر دی جائے اور اس طرح وہ سامان ان کو پہنچا دی جاتی ہے، بعض مرتبہ اصل سامان حوالہ کرنے کے بجائے اس کی جگہ پر کوئی کارڈ یا کاغذ حوالہ کیا جاتا ہے، اور وہ اس کارڈ اور کاغذ کے ذریعہ کارخانہ سے سامان وصول کرلیتا ہے، موٹر سائیکل اور اسکوٹر وغیرہ کی خرید وفروخت میں عام طور پر یہ طریقہ اختیار کیا جاتا ہے اور بہت ممکن ہے کہ اس جیسی اور بھی بہت سی صورتیں مروج ہوں جو بیع قبل القبض کے قبیل سے ہو۔

یہ مسئلہ اسی وقت حل کیا جاسکتا ہے جب قبضہ کا صحیح مفہوم ہمارے سامنے ہو، فقہاء نے قبضہ کی کوئی خاص صورت اور نوعیت متعین نہیں کی ہے؛ بلکہ اس کو عرف وعادت پر چھوڑ دیا ہے، اسی وجہ سے جو عرف عام میں قبضہ متصور ہوتا ہو اس کو قبضہ تصور کیا جائے گا قبضہ کی چند صورتیں درج ذیل تحریر کی جاتی ہیں۔

(الف) بیع فاسد میں قبضہ ثابت ہونے کے لیے مشتری کا اپنے ہاتھ میں اس سامان کو لینا ضروری ہے۔

المراد بالقبض هنا القبض بالبراجم لا بالتخلية يريد باليد. (۱)

(ب) بیع صرف میں حسی طور پر قبضہ کرنا ضروری ہے، یعنی بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کے لیے ضروری ہے کہ وہ بدلین کو اپنے ہاتھ میں لے لے یا اس کا کوئی وکیل اس پر اسی مجلس میں قبضہ کرے، اس کے بغیر قبضہ ثابت نہیں ہوگا۔

(ج) غیر منقولی اشیاء میں قبضہ کی نوعیت یہ ہے کہ بائع مبیع کا محض تخلیہ کردے یعنی اپنا قبضہ اور تصرف کھینچ لے، یہی کافی ہے۔

دور حاضر کے بہت سے معاملات میں قبضہ حقیقی ممکن نہیں ہے، اس لیے ایسی صورت میں اشیاء منقولہ پر قبضہ ثابت ہونے کے لیے قبضہ حکمی یعنی تخلیہ کافی ہونا چاہیے۔

بین الاقوامی تجارت کا حکم:

بین الاقوامی تجارت میں جب کشتی پر مال سوار کردیا جائے تو بائع کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے اور وہ

(۱) ابن نجیم، البحر الرائق (دار الکتاب الاسلامی)، 210/6۔

کسی طرح کے نقصان کا متحمل نہیں ہوتا؛ بلکہ اس صورت میں پوری ذمہ داری مشتری کی ہوتی ہے، اگر اس مشتری نے اس سامان کو اپنے قبضہ میں لینے سے قبل کشتی میں ہی کسی تیسرے شخص سے فروخت کرتا ہے تو یہ جائز نہیں ہے؛ فقہاء نے اس کی دو وجہ بیان کی ہے، (۱) ''ربح مالم یضمن'' (۲) اقتصادی بحران۔ فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر یہ صورت جائز ہو تو جو سامان کشتی پر رکھتے وقت دس روپئے کی تھی اترتے وقت سو روپیے کی ہو جائے گی؛ اس لیے یہ جائز نہیں ہے۔

مفتی تقی عثمانی دامت برکاتہم نے اس مسئلہ کو تکملہ فتح الملہم میں شرح وبسط کے ساتھ بیان کیا ہے، ان کی یہ عبارت بطور حوالہ پیش کی جاتی ہے۔

قال العبد الضعیف عفا اللہ عنہ: و قد ظهرت فی زماننا حکمة أخری لهذا الحکم، وهی أن البیع قبل القبض فی زماننا یحدث غلاء فی السوق، و کثیراً ما یفعله تجار زماننا في التجارة الدولیة، فنشاهد الیوم أن الباخرة تجری بالبضائع من الیابان مثلاً، فیبیعه الذی یصدره الی غیره، ثم هو الی ثان، والثانی الی ثالث، وهکذا، فتجری علی البضاعةالواحدة بیاعات ربما تجاوزعشرة، و کل ذلک قبل وصول الباخرة الی المیناء، وینتج ذلک أن البضاعة التی کانت قیمتها بضع ربیات فی الیابان، لاتصل الی سوق بلادنا الا بعد ما تصیر قیمته مائةأو أکثر، لأن کل تاجر یشتریها قبل الوصول یبیعها بربح الی غیره، و تصیر الأرباح کلهابأیدی تجار معدودین،و یصیر الغلاء نصیب العامة.[1]

فلیٹ کی تعمیر سے قبل خرید وفروخت کا حکم:

مختلف شہروں اور علاقوں میں لوگ عمارت بناتے ہیں اور اس کو فروخت کرتے ہیں، جب عمارت کی تعمیر کرانے کا ارادہ ہوتا ہے تو پہلے نقشہ وغیرہ پاس کر لیتے ہیں، جس میں تمام ضروری تفصیلات مذکور ہوتی ہے عام طور پر لوگ نقشہ دیکھ کر اطمینان حاصل کر لیتے ہیں، اس کے بعد فلیٹ خرید لیتے ہیں؛ حالاں کہ ابھی فلیٹ تیار نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کا کچھ بھی وجود ہوتا ہے، گویا صرف نقشہ

(۱) مفتی تقی عثمانی، تکملہ فتح الملہم (بیروت: دار احیاء التراث العربی، 2006ء)، 1/ 341۔

کو دیکھ کر خرید وفروخت کا معاملہ طے پا جاتا ہے اور لوگوں میں اس کا عرف بن چکا ہے، یہاں بظاہر ایسا لگتا ہے کہ معدوم چیز کی بیع ہو رہی ہے؛ لیکن فقہاء نے لکھا ہے کہ جن چیزوں کی خرید وفروخت کا عرف رائج ہو جائے، اس کے نقشے اور نمونہ کو دیکھ کر پہلے آرڈر دیا جا سکتا ہے، فقہ کی اصطلاح میں اس کو ''بیع استصناع'' کہتے ہیں۔

حاصل گفتگو یہ کہ اس طرح کے معاملات عرف بن جانے کی وجہ سے جائز اور درست ہے؛ کیوں کہ نقشہ دیکھنے کے بعد عام طور پر لوگ مطمئن ہو جاتے ہیں اور نزاع کا احتمال بھی نہیں رہتا۔ اس قسم کا ایک مسئلہ ''کتاب الفتاویٰ'' میں مذکور ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں:

> جب تک ایک چیز وجود میں نہ آجائے، اس کو بیچنا درست نہیں؛ لیکن اس سے ایک صورت مستثنیٰ ہے، جس کو ''استصناع'' کہتے ہیں، یعنی ایسی چیزیں جس کو آرڈر پر تیار کرنے کا رواج ہو، جیسے: جوتا وغیرہ، آج کل فلیٹس اسی انداز پر بنائے جاتے ہیں، فلیٹس کے نقشے، اس کی مکانیت، تعمیری معیار اور پوری تفصیلات پہلے واضح کر دی جاتی ہیں، محل وقوع دیکھنے کی گنجائش ہوتی ہے اور اس کا فلیٹ کس منزل پر ہوگا، یہ بھی واضح کر دیا جاتا ہے، جس کی وجہ سے نزاع کا اندیشہ ختم یا بہت کم ہو جاتا ہے، اس لیے جو لوگ فلیٹس تعمیر کر کے بیچتے ہیں، ان کے لیے اس طرح خرید وفروخت کی گنجائش ہے۔[۱]

پنشن کی بیع کا حکم:

سرکاری محکمہ میں نوکری کے لیے عمر کی حد متعین ہے اور وہ حد تقریباً ۶۰ سال ہے، جب انسان اس عمر کو پہنچ جاتا ہے تو سرکار اسے نوکری پر نہیں بلاتی اس کے باوجود اس کو اپنی مابقیہ زندگی گزارنے کے لیے معاوضہ ملتا رہتا ہے، اس کو پنشن کہتے ہیں۔

---

(۱) مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، کتاب الفتاوی (دیو بند: کتب خانہ نعیمیہ، 2005ء)، 5/271۔

بعض لوگ اپنا پنشن فروخت کر دیتے ہیں، اس طور پر کہ فی الحال پر کسی آدمی سے کچھ رقم لے لیتے ہیں اور اپنی پوری زندگی کے پنشن کی رقومات اس کے حوالہ کر دیتے ہیں۔

واضح رہے کہ شرعی اعتبار سے بظاہر اس میں کئی خرابیاں پائی جاتی ہیں:

(۱) جس چیز پر ابھی ملازم قبضہ بھی نہیں کیا ہے اس کو فروخت کر رہا ہے۔

(۲) جس چیز کا ملازم ابھی مالک بھی نہیں ہوا ہے اس کو فروخت کر رہا ہے۔

(۳) اسی طرح عمر کا تخمینہ ایک فرضی چیز ہے جس میں کمی و زیادتی کا امکان ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ ملازم کے پاس زیادہ رقم آ جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ملازم کی جلد ہی وفات ہو جائے، پس یہ قمار میں داخل ہے۔

(۴) اسی طرح جب ثمن کا ثمن سے تبادلہ کیا جائے تو کمی و زیادتی کے ساتھ ادھار بھی ناجائز ہوتا ہے اور مجلس عقد میں دونوں عوض پر قبضہ ضروری ہوتا ہے۔

امداد الفتاوی میں ہے:

> حکومت واپس خرید لیتی ہے اس کے بارے میں فرمایا: یہ صورۃً بیع ہے، ورنہ حقیقت میں گورنمنٹ کی طرف سے تبرع مستقل ہے؛ اس لیے گورنمنٹ کی رضامندی سے جائز ہے۔[۱]

احسن الفتاوی میں ہے:

> پنشن ایک قسم کا انعام ہے، جب تک ملازم کا اس پر قبضہ نہ ہو وہ اس کا مالک نہیں بنتا؛ اس لیے اس کی بیع جائز نہیں ہے؛ البتہ خود حکومت سے اس کی بیع کرنا حقیقت میں بیع نہیں، صرف نام اور صورت بیع کی ہے، اس کی حقیقت یہ ہے کہ حکومت نے جو بڑا انعام قسط وار دینے کا وعدہ کیا تھا اب اس کو کم مقدار میں یکمشت نقد دے رہی ہے؛ اس لیے حکومت سے یہ معاملہ جائز ہے۔[۲]

---

(۱) اشرف علی تھانوی، امداد الفتاوی (دیوبند: زکریا)، 4/580۔

(۲) عبد الرشید لدھیانوی، احسن الفتاوی (دیوبند: زکریا بکڈپو، 1996ء)، 6/521۔

فتاوی حقانیہ میں ہے:

اس (پنشن) کی فروخت کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک تو گورنمنٹ کو فروخت کرنا ہے اور ایک اس کے علاوہ کسی دوسرے کو فروخت کرنا ہے تو حکومت کے علاوہ کسی اور پر فروخت کرنا چند خرابیوں کی وجہ سے مشروع نہیں؛ کیوں کہ اس میں اس رقم کو فروخت کیا جاتا ہے جو کہ ابھی اس کے قبضے میں آئی ہی نہیں، اس لیے غیر مقدور التسلیم ہونے کی بناء پر جائز نہیں؛ اسی لیے فقہاء کی عبارات اور احادیث نبوی میں اس قسم کی بیع سے منع کیا گیا ہے۔[۱]

(۱۶) مطلق درخت کی بیع کا حکم

فقہاء احناف کے یہاں یہ اصول ہے کہ جو چیز بھی عرف عام میں مبیع کے معنی کو شامل ہے اور اس کے ساتھ اس طرح متصل ہے کہ اس کو بغیر نقصان کے الگ نہیں کیا جا سکتا وہ مبیع کے حکم میں ہے، ایسی صورت میں اگر کوئی معاملہ مطلقاً ہوتا ہے تو وہ چیز بھی اس کی خرید و فروخت میں داخل ہوگی۔ مثال کے طور پر اگر کسی نے فلیٹ کی خرید و فروخت کی تو بغیر شرط کے چابی وغیرہ اس کی خرید و فروخت میں داخل ہو جائے گی، اسی طرح اگر اس زمین کو فروخت کیا جس زمین پر درخت لگے ہوئے ہیں، تو بغیر شرط کے درخت زمین کی بیع میں داخل ہوگی؛ اس وجہ سے کہ مبیع کے ساتھ ان چیزوں کا گہرا اتصال ہے۔

يدخل البناء والمفاتيح في بيع الدار بلا ذكر وكذا الشجر في بيع الأرض وفي حاشيته: وان لم يسمه، لانه متصل به اتصال قرار بخلاف الزرع والثمرة، لان اتصالهما ليس للقرار.[۲]

اور اگر مشتری نے مطلقاً درخت کو خریدا، یعنی عقد کے وقت درخت کو کاٹنا ہے یا باقی رکھنا ہے اس کی کوئی شرط نہیں لگائی تو ایسی صورت میں درخت کے ساتھ درخت کی جڑ کے بقدر زمین داخل ہوگی یا نہیں؟ اس سلسلے میں حضرات شیخینؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف ہے۔

(۱) مولانا عبدالحق، فتاوی حقانیہ (پاکستان: جامعہ دار العلوم حقانیہ)، 6/39۔
(۲) علامہ الحلبی، ملتقی الابحر (استنبول: سیفا، 2019ء)، 330۔

حضرات شیخین کا نقطۂ نظر:

امام ابو یوسفؒ اور ایک روایت کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کا اس بارے میں نقطۂ نظر یہ ہے کہ مطلقاً درخت کی بیع کی صورت میں صرف درخت کی بیع ہوگی، اس کی جڑ کے بقدر زمین کا حصہ بیع میں داخل نہیں ہوگا اور مشتری پر ضروری ہوگا کہ وہ درخت فوراً کاٹ کر زمین سے الگ کر لے؛ تاکہ بائع کی زمین اس کی وجہ سے مشغول باقی نہ رہے۔

ولو أطلق شراء شجرة أي لم يعين بأن شراءها للقطع أو للقرار دخل مكانها أي مكان الشجرة من الأرض بمقدار غلظها في البيع ..... خلافا لأبي يوسف فإنه قال دخل عينها ولا غير كما في الشراء للقطع إذ الأرض الأصل والشجر تبع فلو دخلت الأرض يصير الأصل تبعاً. (۱)

وجہ استدلال:

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب زمین کی خرید فروخت ہو تو زمین اصل ہوتی ہے اور درخت زمین کے تابع ہوتا ہے؛ اس لیے درخت زمین کے ساتھ بیع میں داخل ہو جاتی ہے اور جب درخت کی بیع ہو تو زمین کی بیع نہیں ہوتی ہے؛ اس وجہ سے کہ زمین اصل ہے اور درخت تابع ہے، اصل کی بیع میں تابع داخل ہوتی ہے؛ لیکن تابع کی بیع میں اصل داخل نہیں ہو سکتی؛ ورنہ تو اصل کا تابع ہونا لازم آئے گا۔

إذا اشترى شجرة للقلع، فإنه يؤمر بقلعها بعروقها وليس له حفر الأرض إلى انتهاء العروق بل يقلعها على العادة إلا إن شرط للبائع القطع على وجه الأرض أو يكون في القلع من الأصل مضرة على البائع كما إذا كانت بقرب حائط أو بئر، فإنه يقطعها على وجه الأرض. (۲)

---

(۱) شیخ زادہ، مجمع الانہر (دیوبند: فقیہ الامۃ)، 24/3۔

(۲) ابن نجیم، البحر الرائق (دار الکتاب الاسلامی)، 318/5۔

امام محمدؒ کا نقطۂ نظر:

امام محمدؒ اور ایک روایت کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ جب درخت کی بیع مطلقاً ہو رہی ہو، یعنی درخت کو فی الفور کاٹنے یا نہ کاٹنے کا کوئی ذکر نہ ہو تو زمین درخت کی جڑ کے بقدر بیع میں داخل ہوگی۔

ولو أطلق شراء شجرة أي لم يعين بأن شراءها للقطع أو للقرار دخل مكانها أي مكان الشجرة من الأرض بمقدار غلظها في البيع عند محمد وهو المختار.(۱)

وجہ استدلال:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ درخت کو زمین کے ساتھ اتصال مکانی حاصل ہے، اگر درخت کی بیع میں زمین کا کچھ حصہ داخل نہ ہو تو درخت کا وجود باقی نہیں رہے گا؛ اس لیے کہ زمین کے بغیر درخت کو باقی رکھنا ممکن نہیں ہے، وہ ایک لکڑی کے مانند ہو جائے گا، اسی بنیاد پر جب مطلقاً درخت کی بیع ہوئی ہو تو درخت کی جڑ کے بقدر زمین بھی داخل ہو جائے گی۔

ولو أطلق شراء شجرة أي لم يعين بأن شراءها للقطع أو للقرار دخل مكانها أي مكان الشجرة من الأرض بمقدار غلظها في البيع عند محمد وهو المختار لتضمنه القرار إذ الشجر اسم للمستقر على الأرض ولا قرار بدونها فيتقدر بقدرها كما لو أقر بالشجرة لفلان تدخل أرضها.(۲)

مفتی بہ قول کی تعیین:

مذکورہ بالا مسئلہ میں علامہ ابن نجیمؒ، علامہ حلبیؒ نے امام محمدؒ کے قول کو مختار کہا ہے، ''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے کہ صدر الشہیدؒ فرماتے ہیں کہ فتوی یہ ہے کہ زمین داخل ہوتی ہے، اسی طرح علامہ ابو المعالیؒ نے بھی ''البحر الرائق'' کے حوالہ سے اسی قول کو مختار لکھا ہے، علامہ بدر الدین العینیؒ نے امام محمدؒ کے قول کو صحیح اور صاحب النہر الفائق نے ''فتاوی صغری'' کے حوالہ سے مختار کہا ہے۔

---

(۱) علامہ الحلبی، ملتقی الابحر (استنبول: سیفا، 2019ء)، 320۔

(۲) عبدالرحمن، مجمع الانہر (دیوبند: فقیہ الامۃ)، 3/24۔

ولو اشترى نخلة، ولم يبين أنه اشتراها للقطع أو للقرار قال أبو يوسف لا يملك أرضها وأدخل محمد ما تحتها وهو المختار.[۱]

ولو اطلق شراء شجرة دخل مكانها عند محمد وهو المختار.[۲]

قال الصدر الشهيد والفتوى على أن الأرض تدخل كذا في المحيط وهو المختار كذا في البحر الرائق.[۳]

وإن كانت تقطع من وجه الأرض فالصحيح أنها تدخل تحت البيع.[۴]

وأدخل محمد ما تحتها بقدر غلظ ساقها وقيل بقدر ظلها عند الزوال، وقيل: بقدر عروقها العظام وهو رواية عن الإمام، وفي (الصغرى) وغيرها وهو المختار.[۵]

مذکورہ بالاتمام فقہی عبارات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول مفتی بہ ہے، جیسا کہ اکثر فقہاء نے ان کے نقطۂ نظر کو قول مختار سے تعبیر فرمایا ہے۔

عطر ہدایہ میں ہے:

اگر اس علاقہ کا عرف درختوں کو اوپر سے کاٹ لینے کا ہو یا ایک گز تک کھود کر تنہ نکالنے کا ہو تو عرف کے مطابق ہی عمل کیا جائے گا، اطراف و جوانب سے جڑیں نہیں نکالی جائیں گی، مگر یہ کہ عقد کے وقت صراحت کے ساتھ طے ہو جائے کہ دائیں بائیں سے بھی جڑیں نکالی جائیں گی۔[۶]

فروخت شدہ زمین کی فصل کا حکم:

اگر کسی نے زمین خریدتے وقت یہ شرط لگائی کہ اس زمین کی فصل بھی ہماری ہے تو زمین اور فصل

(۱)ابن نجیم، البحر الرائق (دیوبند: مکتبہ اشرفیہ)، 492/5۔

(۲)علامہ حلبی، ملتقی الابحر (استنبول: سیفا، 2019ء)، 330۔

(۳)جماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية (بيروت: دار الفكر، 1310ھ)، 36/3۔

(۴)العینی، البنایہ (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2000ء)، 33/8۔

(۵)سراج الدین ابن نجیم، النہر الفائق (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2002ء)، 356/3۔

(۶)فتح محمد ثاقب، عطر ہدایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 211۔

دونوں مشتری کو ملیں گے؛ لیکن اگر بوقت عقد اس کا تذکرہ نہیں ہوا تھا تو فصل بائع کا ہی ہوگا؛ کیوں کہ فصل کا اتصال زمین کے ساتھ عارضی ہے، اس لیے فصل بائع کی ہی ملک میں رہیں گی اور بائع کو فی الفور فصل کاٹنا ہوگا، البتہ اگر بائع نے عقد سے علیحدہ اس زمین کو مشتری سے بطور کرایہ لے لیا تو جائز ہے؛ لیکن دونوں معاملہ ایک ساتھ کیا بایں طور کہ میں زمین فروخت کر رہا ہوں؛ لیکن فصل پکنے تک زمین میری ملک ہوگی، یہ جائز نہیں ہے، اس شرط سے بیع فاسد ہو جائے گی۔

والزرع والثمر لا يدخلان في البيع استحسانا إلا أن يشترط المبتاع هكذا في الذخيرة.(۱)

علامہ مرغینانیؒ نے ''الہدایہ'' میں بیان کیا ہے:

ولا يدخل الزرع في بيع الأرض الا بالتسمية لأنه متصل به للفصل فشابه المتاع الذى فيه .... و يقال للبائع اقطعها وسلم المبيع و كذا اذا كان فيها زرع لأن ملك المشترى مشغول بملك البائع فكان عليه تفريغه عليه وتسليمه كما اذا كان فيه متاع.(۲)

(۱) جماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية (بيروت: دار الفكر، 1310ھ)، 3/33۔

(۲) علامہ مرغینانی، الهدایہ مع الدرایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 3/25۔

تیسری فصل:

خیارات کے مختلف فیہ مسائل، مفتی بہ قول کی تعیین اور عصری تطبیقات

بائع اور مشتری کو خرید وفروخت کرتے وقت کچھ اختیارات حاصل ہوتے ہیں، جیسے: خیار شرط، خیار وصف خیار رؤیت وغیرہ۔

خیار شرط کی تعریف:

خیار شرط یہ ہے کہ معاملہ کرتے وقت بائع اور مشتری یا ان میں سے کوئی اس بات کی شرط لگادے کہ اسے چند دنوں تک اختیار ہوگا کہ میں بیع کو لازم کردوں یا بیع کو فسخ کردوں، مثلاً: بائع کہے کہ میں تمہیں یہ سامان اس شرط پر فروخت کررہا ہوں کہ مجھے اتنے دنوں تک اختیار ہے یا مشتری یہ کہے کہ میں یہ سامان اس شرط پر خرید رہا ہوں کہ مجھے اتنے دنوں تک اختیار ہوگا کہ اگر سامان پسند آگیا تو رکھ لوں گا؛ ورنہ تو واپس کردوں گا، اسی کو خیار شرط کہتے ہیں البتہ اس میں مدت کا متعین ہونا ضروری ہے، اگر مجلس عقد میں مدت مقرر نہ ہوئی ہو تو مجلس کے ختم ہوتے ہی اختیار ختم ہوجائے گا اور بیع لازم ہو جائے گی۔

اگر یہ اختیار مشتری کی جانب سے ہو تو اسے خیار مشتری کہتے ہیں اور اگر بائع کی جانب سے ہو تو اسے خیار بائع کہتے ہیں، اگر معاملہ میں یہ خیار طے ہوجائے تو مندرجہ ذیل چیزوں سے یہ خیار ختم ہو جاتا ہے۔

(الف) صراحتاً زبان سے اس کو ختم کردے یعنی یہ کہہ دیے کہ بیع پکی ہوگئی۔

(ب) مشتری کو خیار شرط حاصل تھا؛ لیکن اس سامان کو استعمال کرلیا۔

(ج) خیار میں جو مدت مقرر ہوئی تھی وہ پوری ہوگئی۔

اس پر ائمۂ احناف کا اتفاق ہے کہ عقد بیع میں خیار شرط جائز ہے؛ لیکن خیار شرط کی مدت میں اختلاف ہے۔

وشرط الخيار جائز بإجماع العلماء والفقهاء، ولكن اختلفوا في المدة. (۱)

خیار شرط بائع اور مشتری دونوں کے لئے تنہا تنہا بھی جائز ہے اور ایک ساتھ دونوں کو خیار ملے یہ بھی جائز ہے۔

قوله صح للمتبايعين او لاحدهما اى جاز للبائع وللمشترى معا او لاحدهما. (۲)

(۱۷) مدت خیار کی تعیین

خیار شرط کی مدت میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بیوعات میں خیار شرط کی مدت تین دن یا اس سے کم ہے، تین دن سے زیادہ شرط مقرر کرنا جائز نہیں ہے۔

صح خيار الشرط لكل من العاقدين ولهما ثلاثة أيام لا أكثر. (۳)

اگر کسی نے تین دن سے زیادہ کی شرط لگائی تو اس بیع کا فساد تین دنوں تک موقوف رہے گا، اگر تین دنوں کے درمیان میں شرط کو ختم کردے یا تین دنوں کے درمیان بیع کو نافذ کردے تو بیع درست اور نافذ ہوجائے گی۔

لايجوز الخيار أكثر من ثلاثة أيام لكن لو ذكر أكثر منها و أجاز فى الثلاثة باسقاط

(۱) بدر الدين العينى، البنايه شرح الهدايه (دار الكتب العلميه، 2000ء)، 48/8۔

(۲) بدر الدين العينى، البنايه شرح الهدايه (دار الكتب العلميه، 2000ء)، 48/8۔

(۳) علامه حلبى، ملتقى الابحر (استنبول: سيفا، 2019ء)، 331۔

خیار الأکثر عند الامام.(۱)

اگر تین دن سے ادنی سی بھی تاخیر ہوئی تو بیع فاسد ہوجائے گی۔

فاذا مضی جزء من الیوم الرابع فسد العقد الآن.(۲)

وجہ استدلال:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ خیار شرط ایسی شرط ہے جو مقتضائے عقد یعنی لزوم بیع کے خلاف ہے جب کہ عقد کا تقاضا یہ ہے کہ معاملات میں خیار شرط جائز نہ ہو؛ کیوں کہ جو شرط بھی مقتضائے عقد کے خلاف ہو، اس سے بیع فاسد ہوجاتی ہے؛ البتہ خیار شرط کی اجازت آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث کی وجہ سے خلاف قیاس ہے؛ اس لیے صرف اتنے دنوں کی ہی اجازت ہوگی جو حدیث شریف میں مذکور ہے اور وہ تین دن ہے۔

ووجه الاستدلال أن شرط الخيار شرط يخالف مقتضى العقد وهو اللزوم، وكل ما هو كذلك فهو مفسد إلا أنا جوزناه بهذا النص على خلاف القياس فيقتصر على المدة المذكورة فيه.(۳)

حضرات صاحبینؒ کا نقطہ نظر:

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ عاقدین خیار شرط کی مدت اپنی رضامندی سے متعین کرسکتے ہیں اور وہ مدت تین دنوں سے زائد بھی صحیح ہے، یعنی اگر عاقدین کسی مدت کی تعیین کرلیں تو طویل مدت تک خیار کے ساتھ بیع درست ہے۔

وأما في قول أبي يوسف ومحمد فالخيار جائز وان اشترط شهراً أو أكثر من ذلك بعد أن يبين ذلك إلى وقت معلوم.(۴)

---

(۱) داماد آفندی، مجمع الانہر، (دار احیاء التراث)، 24/2۔

(۲) جماعة من علماء الهند، الفتاوی الهندية (دیوبند: الاتحاد)، 40/3۔

(۳) علامہ البابرتی، العنایہ (بیروت: دار الفکر)، 299/6۔

(۴) محمد الشیبانی، الاصل (پاکستان: دار القرآن والعلوم الاسلامیہ)، 124/5۔

وجہ استدلال:

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ بسا اوقات لوگوں کو زیادہ مدت کی ضرورت پڑتی ہے اور خیار شرط کی اجازت اس مقصد کے پیش نظر رکھی گئی ہے کہ لوگ صحیح طور پر معلومات حاصل کرلیں اور مناسب سمجھیں تو بیع کو نافذ کردیں۔

وعندهما يجوز أكثر من الثلاث أن بين مدة معلومة أية مدة كانت طويلة أو قصيرة. (۱)

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کا قول مفتی بہ ہے؛ کیوں کہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اختیار کرنے میں زیادہ سہولت اور آسانی ہے، اس طور پر کہ امام ابوحنیفہؒ نے تین دن کے دوران آئندہ اختیار لینے کی گنجائش باقی رکھی ہے، جس سے حضرات صاحبینؒ کا مقصد بھی حاصل ہورہا، نیز بیع وشراء کا بنیادی مقصد اس کو تام اور لازم کرنا ہے نہ کہ اس کو بلاوجہ طول دینا ہے، جو یقیناً امام صاحبؒ کے مذہب پر عمل کرنے کی صورت میں بہتر طور پر حاصل ہورہا ہے؛ کیوں کہ ان کے یہاں بیک وقت صرف تین دن کا ہی خیار ہوتا ہے؛ تاہم ضرورت کے وقت اس مدت میں اضافہ کی گنجائش رہتی ہے۔

اسی زاویہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے مختلف کتب فتاوی میں امام صاحبؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا گیا ہے، ''فتاوی ہندیہ'' میں امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کو ''الصحیح'' سے تعبیر کیا گیا ہے اور علامہ حصکفیؒ نے بھی امام ابوحنیفہؒ کے قول کو صحیح کہا ہے، نیز علامہ سمرقندیؒ، برہان الدینؒ اور صاحب لبابؒ نے امام صاحبؒ کے قول کو صراحۃ صحیح قرار دیا ہے؛ جب کہ بعض کتب میں امام صاحبؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا گیا ہے اور متون کی تمام کتابوں سے اسی جانب اشارہ ملتا ہے۔

فعند أبي حنيفةؒ لا يجوز اكثر من ثلاثة ايام و عندهما يجوز اذا سمى مدة معلومة كذا في مختار الفتاوى و الصحيح قول الامام. (۲)

و الصحيح قول الامام كما في القهستاني و غيره. (۳)

---

(۱) شیخ زادہ، مجمع الانہر (دار احیاء التراث)، 24/2۔

(۲) جماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية (دیوبند: مکتبہ اتحاد)، 40/3۔

(۳) حصکفی، الدر المنتقی علی مجمع الانہر (دیوبند: فقیہ الامت)، 36/3۔

وإن قال: اربع ايام أو ما أشبه ذلك، فعلى قول أبي حنيفة العقد فاسد، وهو قول زفر، وقال أبو يوسف ومحمد: العقد جائز. والصحيح ما قاله أبو حنيفة؛ لأن القياس يأبى جواز البيع مع شرط الخيار؛ لأنه شرط لايقتضيه العقد.(۱)

وأما إذا شرط الخيار أربعة أيام أو شهرا فقال أبو حنيفة وزفر رحمهما الله بأن البيع فاسد وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله بأنه جائز والصحيح ما قاله أبو حنيفة لما قلنا إنه شرط مخالف لمقتضى العقد.(۲)

و الصحيح قول أبي حنيفةؒ و مشى عليه المحبوبی و صدر الشريعة والنسفی و أبو الفضل الموصلی و رجحوا دليله و أجابوا عما يتمسک به لهما تصحيح.(۳)

تین دن سے زیادہ خیارِ شرط کا حکم:

اگر بائع نے فیکس بھیجا اور پانچ دنوں کی شرط لگادی کہ اسے پانچ دنوں تک اختیار ہوگا، جب مشتری کو یہ فیکس موصول ہوجائے اور مشتری قبول کرلے تو بائع کو خیارِ شرط کی بناء پر صرف تین دنوں تک عقد فسخ کرنے کا اختیار رہے گا، اگر تین دن میں بائع نے عقد کو نافذ یا فسخ نہیں کیا تو بیع فاسد ہوجائے گی؛ کیوں کہ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں تین دن سے زیادہ شرط لگانے کی اجازت نہیں ہے اور یہی قول مفتی بہ ہے۔

البتہ حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ صورت اپنائی جاسکتی ہے کہ جس سامان کی کیفیت کا علم تین دن میں نہیں ہوتا ہے، اس سامان میں تین دن سے زائد شرط کی گنجائش ہونی چاہیے۔

جیسا کہ ملا علی قاریؒ ''شرح نقایہ'' میں تحریر فرماتے ہیں:

وان كان فيه صفة لايمكن الوقوف عليها فی ثلاثة ايام يجوز ان يشترط فيه اكثر من ثلاثة ايام لانه شرع للحاجة الى التأمل وهی تندفع بذلک.(۴)

(۱) برهان الدين، المحيط البرهانی (لبنان: دار الكتب العلميه، 2004ء)، 6/484۔
(۲) سمرقندی، تحفة الفقهاء (بيروت: دار الكتب العلميه، 1994ء)، 2/66۔
(۳) عبدالغنی، اللباب فی شرح الكتاب (ديوبند: مكتبة تهانوی)، 1/230۔
(۴) ملا علی قاري، شرح النقايه (مخطوطه، 1250ھ)، 1/557۔

(۱۸) خیار نقد کا حکم

سامان کی خرید وفروخت نقد اور ادھار دونوں طرح جائز ہے، اسی طرح بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کے لیے خیار نقد کی گنجائش ہے، مثال کے طور پر اگر کسی نے کہا: میں تین دن میں اس سامان کے پیسے نہ دے سکا تو آپ اپنا سامان واپس رکھ لیں گے اور یہ معاملہ ختم ہو جائے گا، فقہاء احناف فرماتے ہیں کہ اس طرح شرط لگانا جائز ہے؛ کیوں کہ یہ خیار شرط کی طرح ہے اور خیار شرط بالاتفاق صحیح ہے۔

اور اگر کسی نے چار دن یا اس سے زیادہ کی شرط لگائی کہ چار دن یا پانچ دن میں پیسہ نہ دے سکا تو بیع نہیں ہوگی، تو اس طرح سے معاملہ کرنا صحیح ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں ائمہ ثلاثہ احناف کے درمیان اختلاف ہے اور ان میں سے ہر ایک کا قول مختلف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر مشتری نے اس شرط کے ساتھ سامان خریدا کہ تین دن میں ثمن ادا کر دیے تو بیع ہوگی ورنہ تو بیع نہیں ہوگی، تو اس شرط کے ساتھ بیع درست ہے اور یہ معاملہ بالکل صحیح ہے۔

اور اگر مشتری نے کہا: اگر چار دنوں میں پیسہ نہ دے سکا تو بیع نہیں ہوگی تو اس شرط کے ساتھ بیع فاسد ہوگی اور معاملہ صحیح نہیں ہوگا۔

وإذا اشترى الرجل ثوبا على أنه إن لم ينقده الثمن إلى أربعة أيام أو إلى شهر فلا بيع بينهما فالبيع في هذا فاسد لا يجوز وهذا بمنزلة الخيار إلى هذه المدة في قول أبي حنيفة.[1]

وجہ استدلال:

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ چار دن یا اس سے زیادہ کی شرط لگانے سے عقد فاسد ہو جائے گا؛ کیوں کہ تین دن سے زیادہ کی شرط عقد کو فاسد کر دیتا ہے، جیسا کہ خیار شرط کی بحث میں اس کی تفصیل آ چکی ہے۔

(۱) محمد الشیبانی، الاصل (پاکستان: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ)، 98/5۔

قال فإن اشتراه على أنه لم ينقده إلى أربعة أيام فلا بيع بينهما فهذا العقد فاسد عند أبي حنيفة كقوله في شرط الخيار فإن عنده شرط الخيار أكثر من ثلاثة أيام يفسد العقد.[۱]

امام محمدؒ کا نقطہ نظر:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے چاردنوں کی شرط لگائی یا اس سے زیادہ مدت مقرر کیا اس شرط کے ساتھ کہ وہ اس مدت کے دوران ثمن ادا کردے گا اور اگر ثمن ادا نہیں کرسکا تو بیع فسخ ہو جائے گی۔ پس اگر مدت کی تعیین دونوں کی رضامندی سے ہوئی ہو تو یہ تعلیق درست ہے، جیسا کہ خیار شرط میں درست ہے، وہاں یہ بحث مکمل طور پر آچکی ہے، چناں چہ جس طرح خیار شرط میں اگر مدت متعین ہو تو اس مدت تک بیع درست ہوتی ہے، اسی طرح اس صورت میں بیع درست ہوگی۔

وأما في قول محمد فهو جائز.[۲]

وجہ استدلال:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر چاردن یا اس سے زیادہ کی شرط کے ساتھ سامان خریدا کہ وہ اگر ثمن ادا نہ کرسکے تو بیع نہیں ہوگی اور وہ مدت معلوم ہے تو بیع صحیح ہوگی، جیسا کہ خیار شرط صحیح ہوتی ہے؛ کیوں کہ یہ مدت دونوں کی رضامندی سے طے ہوئی ہے۔

ولو اشترى على أنه إن لم ينقد الثمن إلى أربعة أيام لم يجز عند أبي حنيفة، كما لا يجوز شرط الخيار أربعة أيام، أو أكثر بعد أن يكون معلوما ...... ومحمد مر على أصله وأجاز فيهما.[۳]

امام ابو یوسفؒ کا نقطہ نظر:

امام ابو یوسفؒ سے اس مسئلہ میں دو روایت ملتی ہے، ان کا صحیح اور درست مذہب یہ ہے کہ وہ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں؛ اسی وجہ سے اگر کسی نے چاردن یا اس سے زیادہ کی شرط لگائی

---

(۱) السرخسي، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، 1993ء)، 13/17۔

(۲) محمد الشيباني، الاصل (پاکستان: ادارة القرآن والعلوم الاسلاميه)، 5/98۔

(۳) علامه كاساني، بدائع الصنائع (بيروت: دار الكتب العلميه، 1986ء)، 5/175۔

اور چار دن سے پہلے ثمن ادا کر دیا تو یہ بیع بالاتفاق صحیح ہو جائے گی، جیسا کہ خیار شرط میں مفسد کے ختم ہو جانے کی وجہ سے بیع درست ہو جاتی ہے اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ چار دن یا اس سے زیادہ جیسا کہ خیار شرط میں جائز ہے، خیار نقد میں بھی جائز ہوگا، اس اصل (ضابطہ) میں امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ کے ساتھ ہیں؛ لیکن اس مسئلہ میں انہوں نے تعرض کرتے ہوئے ان کی مخالفت کی ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کو اختیار کیا ہے؛ تاکہ آپ ﷺ کی اس حدیث پر عمل ہو جائے جس میں آپ ﷺ نے شرط کے ساتھ بیع کرنے کی نفی فرمائی ہے۔

و ابو یوسف رحمه الله اخذ في الاصل بالاثر و في هذا بالقياس. (۱)

قال فإن اشتراه على أنه لم ينقده إلى أربعة أيام فلا بيع بينهما فهذا العقد فاسد عند أبي حنيفة كقوله في شرط الخيار فإن عنده شرط الخيار أكثر من ثلاثة أيام يفسد العقد وذكر ابن سماعة في نوادره أن هذا قوله الأول فأما قوله الأخير كقول محمد، لأن هذا في معنى شرط الخيار، وقوله كقول محمد في جواز اشتراط الخيار أربعة أيام فكذلك في هذا الشرط. (۲)

وجہ استدلال:

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ خیار شرط کا ثبوت حدیث سے ہے اور حدیث میں تین دنوں کا تذکرہ ملتا ہے؛ اس لیے تین دنوں کے خیار کے ساتھ بیع صحیح ہوگی۔

وأبو يوسف مع أبي حنيفة في هذا ومع محمد في شرط الخيار أخذ بالنص في هذا وبالأثر في ذلك. (۳)

مفتی بہ قول کی تعیین:

مذکورہ مسئلہ میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ بیع جائز نہ ہو؛ لیکن استحساناً اس کو خیار شرط کے معنی میں

(۱) علامہ مرغینانی، الهدايه (دیو بند: کتب خانه نعیمیه)، 3/31۔

(۲) علامہ سرخسی، المبسوط (بیروت: دار المعرفة، 1993ء)، 13/17۔

(۳) الزيلعي، تبيين الحقائق (قاهرة: المطبعة الكبرى الاميريه، 1313ھ)، 4/16۔

ہونے کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا ہے، چناں چہ علامہ حصکفیؒ نے ''الدر المنتقی علی مجمع الانہر'' میں، شیخ زادہؒ نے ''مجمع الانہر'' میں اور علامہ کاسانیؒ نے ''بدائع الصنائع'' میں امام ابوحنیفہؒ کے قول کو بطریق استحسان ہونے کی وجہ سے ترجیح دی ہے نیز ''الفتاوی الہندیہ'' میں بھی امام صاحبؒ کے قول کو راجح قرار دیا گیا ہے۔

ولو اشترى على أنه إن لم ينقد الثمن إلى أربعة أيام لم يجز عند أبي حنيفة، كما لا يجوز شرط الخيار أربعة أيام، أو أكثر بعد أن يكون معلوما إلا أن أبا يوسف يقول ههنا: لا يجوز كما قال أبو حنيفة فأبو حنيفة مر على أصله، ولم يجز في الموضعين، ومحمد مر على أصله وأجاز فيهما، وأبو يوسف فرق بينهما.

ووجه الفرق له: أن القياس يأبى الجواز في الموضعين جميعا إلا أن الجواز في شرط الخيار عرفناه بأثر ابن سيدنا عمر رضي الله عنهما فبقي هذا على أصل القياس والله سبحانه عز شأنه أعلم. [1]

وان شرط الى ثلاثة ايام فقال: ان لم تأتني بالثمن الى ثلاثة ايام فلا بيع بيني وبينك، جاز استحسانا، ولو قال: الى اربعة ايام لايجوز، ولو جاء به في الثلاثة فقال: لا اريد تأخيره، فاني اجيزه اذا جاء به في الثلاث. [2]

نوٹ:

امام ابویوسفؒ کے قول کو علاحدہ ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے اقوال میں اضطراب ہے، بعض فقہاء نے ان کے اختلاف کی صراحت نہیں کی ہے اور بعض نے ان کا قول امام صاحبؒ کے ساتھ تحریر کیا ہے اور بعض کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا قول امام محمدؒ کے ساتھ ہے۔

''غایۃ البیان'' میں ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول امام صاحب کے مذہب کے مطابق ہے، جس سے انہوں نے رجوع کرلیا اور امام محمدؒ کے قول کو اختیار کرلیا۔

---

(۱) علامہ کاسانی، بدائع الصنائع (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1986ء)، 175/5۔

(۲) جماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية (ديوبند: الاتحاد)، 9/3۔

اور ''شرح المجمع'' میں ہے کہ اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا صحیح اور درست مذہب یہ ہے کہ وہ امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہیں، فقہاء کی کثیر تعداد نے ان کے قول پر اضطراب ظاہر کیا ہے۔

وما ذكره من أن أبا يوسف مع الإمام قوله الأول وقد رجع عنه والذي رجع إليه أنه مع محمد كذا في غاية البيان وفي شرح المجمع الأصح أنه مع أبي حنيفة و كثير من المشايخ حكموا على قوله بالاضطراب. (۱)

فتاوی حقانیہ میں ہے:

اگر بائع مشتری سے یہ کہے کہ اگر تو شام تک مجھے رقم ادا کردے تو تیرے اور میرے درمیان معاملہ باقی ورنہ رد ہوگا؟

تو اس طرح کی بیع کرنا بیع کی صحت کے منافی نہیں ہے؛ لہٰذا اگر صورت مسئولہ کے مطابق اگر مشتری نے شام تک طے شدہ رقم بائع کو ادا نہ کی تو استحساناً بیع ختم ہو جائے گی۔ (۲)

(۱۹) خیار مدت میں غایت کا حکم

باہمی رضامندی سے خیار شرط کی جو مدت آپس میں مقرر ہوئی ہو، اس کی غایت بیع میں داخل ہوگی یا نہیں؟ یہ مسئلہ امام ابوحنیفہؒ اور حضرات صاحبینؒ کے درمیان مختلف فیہ ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے رات تک یا کل تک اختیار کی شرط کے ساتھ سامان خریدا تو رات اور کل مدت خیار میں داخل ہوگی۔

وان شرط الخيار الى الليل، او الى وقت الظهر، او الى ثلاثة ايام، كان له الخيار فى جميع الليل و وقت الظهر و ثلاثة ايام، و لا ينتهي الخيار مالم تمض الغاية فى قول أبى حنيفه رحمه الله. (۳)

---

(۱) ابن نجيم، البحر الرائق (دار الكتاب الاسلامى)، 7/6۔

(۲) مولانا عبد الحق، فتاوى حقانيه (خٹک: دار العلوم حقانيه، 2010ء)، 98/6

(۳) جماعة من جماعة من علماء هند، الفتاوى الهنديه (ديوبند: الاتحاد)، 342۔

وجہ استدلال:

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ غایت کا مقصد مابعد کو ماقبل میں داخل ہونے سے روکنا ہے، چناں چہ قرآن کریم میں اس کی مثال موجود ہے:

فَاغۡسِلُوا وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى الۡمَرَافِقِ. (۱)

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کہ اگر وقت بالکل بھی ذکر نہ ہوا ہو تو اس صورت میں ذکر کردہ مدت کے تمام اوقات میں خیار ثابت ہوگا۔

حضرات صاحبینؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اس شرط کے ساتھ سامان خریدا کہ اس کو رات تک یا کل تک اختیار ہے تو رات اور کل خیار شرط کی مدت میں داخل نہیں ہوتی ہے۔

وان شرط الخیار الی اللیل، او الی وقت الظھر، او الی ثلاثۃ ایام، کان لہ الخیار فی جمیع اللیل و وقت الظھر و ثلاثۃ ایام.......... وقالا: لاتدخل الغایۃ فی الخیار. (۲)

وجہ استدلال:

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ لفظ ''الی'' غایت کو بیان کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے؛ لہٰذا ماقبل میں مابعد بالکل بھی داخل نہیں ہوگا، قرآن کریم کی یہ آیت اس پر دلیل ہے۔

ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيۡلِ. (۳)

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس مسئلہ میں دراصل خیار شرط کی انتہاء کو بتایا جا رہا ہے، حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جو بھی مدت عاقدین آپس میں طے کرلیں وہ صحیح ہے؛ لیکن امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ خیار شرط کی زیادہ سے زیادہ مدت تین دن ہی ہوسکتی ہے، ہاں اب ایک بحث یہ بھی آئی کہ جو غایت اور انتہا انھوں نے

(۱) المائدۃ: 6۔

(۲) جماعۃ من علماء الھند، الفتاوی الھندیۃ (دیوبند: مکتبہ الاتحاد)، 342۔

(۳) البقرۃ: 187۔

طے کیا ہے وہ داخل ہے یا نہیں؟ تو امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ غایت مغیا میں داخل ہے؛ لہذا جب رات تک کی شرط لگائے تو وہ یہ شرط بھی صحیح ہے اور وہ وقت بھی خیار میں داخل ہوگا۔

مذکورہ مسئلہ میں مفتی بہ کی تعیین کے لیے مطلوب عبارتیں دستیاب نہ ہوسکیں؛ البتہ خیار شرط کے مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ مدت اگر تین دن سے زیادہ ہو تو امام صاحب کا موقف اختیار کرنا ہوگا اور کم کی صورت میں اختلاف نہیں ہے، حاصل گفتگو یہ ہوگی کہ امام صاحبؒ کا موقف ہی اس میں مستحسن اور مناسب ہوگا، درج ذیل کی عبارتیں اس کی شہادت دیتی ہیں۔

وإن شرط الخيار إلى الليل، أو إلى وقت الظهر، أو إلى ثلاثة أيام، كان له الخيار في جميع الليل ووقت الظهر وثلاثة أيام، ولا ينتهي الخيار ما لم تمض الغاية في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى.[۱]

قال أبو حنيفة: إذا شرط الخيار إلى الليل أو إلى الغد، فيدخل الليل والغد في مدة الخيار؛ لأن المقصود من الغاية هنا هو إخراج ما بعدها من حكم ما قبلها، كما في قوله تعالى: {فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق} [المائدة: 5/6] بدليل أنه لو لم يذكر الوقت أصلاً لاقتضى ثبوت الخيار في الأوقات كلها.[۲]

ولأبي حنيفة إن الغايات منقسمة: غاية إخراج، وغاية إثبات، فغاية الإخراج تدخل تحت ما ضربت له الغاية، كما في قوله تعالى {فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق} [المائدة: 6]

والغاية ههنا في معنى غاية الإخراج ألا ترى أنه لو لم يذكر الوقت أصلا لاقتضى ثبوت الخيار في الأوقات كلها حتى لم يصح؛ لأنه يكون في معنى شرط خيار مؤبد بخلاف التأجيل إلى غاية، فإنه لو لا ذكر الغاية لم يثبت الأجل أصلا، فكانت الغاية غاية إثبات، فلم تدخل تحت ما ضربت له الغاية.[۳]

---

(۱) قاضي خان، فتاوى قاضي خان (ديو بند: الاتحاد)، 2/89۔

(۲) وهبه الزحيلى، الفقه الاسلامي وادلته (دمشق: دار الفكر)، 5/214۔

(۳) علامه كاسانى، بدائع الصنائع (بيروت: دار الكتب العلميه، 1986ء)، 5/268۔

بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في اصول الفقه (دار الكتب، 1994ء)، 3/223۔

(۲۰) خیارِ مشتری کی صورت میں مبیع کا حکم

یہ بات تو واضح ہو چکی ہے کہ خیار شرط بائع اور مشتری دونوں کو ملتا ہے؛ لیکن خیار بائع کی صورت میں مبیع کا حکم کیا ہوگا اور خیارِ مشتری کی صورت میں مبیع کا حکم کیا ہوگا، یہ مسئلہ کافی اہم ہے، یہ بات ذہن نشیں رہے کہ بائع اور مشتری میں سے جس کسی کو خیار حاصل ہو، اس کی ملکیت مدت خیار کے دوران اس پر باقی رہتی ہے؛ لیکن جس کو خیار نہ ہو، اس کی جانب سے بیع تام اور لازم ہو جاتی ہے، پس واضح رہے کہ خیار کی صورت میں مشتری کی ملکیت ثمن پر اور بائع کی ملکیت مبیع پر باقی رہتی ہے؛ البتہ جس صورت میں بائع کو خیار ہو خواہ مشتری کو خیار ہو یا نہ ہو، مبیع بالاتفاق بائع کی ملکیت سے نہیں نکلتی ہے، اگر بائع کے خیار کی مدت میں مشتری مبیع پر قبضہ کر لے اور دوران خیار اس کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہو جائے تو مبیع کے قیمی ہونے کی صورت میں قیمت کا تاوان لازم ہوگا اور مثلی ہونے کی صورت میں مثل سے تاوان ادا کرنا ہوگا؛ کیوں کہ مبیع کے ہلاک ہونے کی وجہ سے بیع فسخ ہو چکی ہے، اس وجہ سے کہ یہ بیع خیار بائع کی وجہ سے موقوف تھی اور جس چیز پر بیع موقوف ہو، وہ فوت ہو جائے تو محل کے باقی نہ ہونے کی وجہ سے بیع فسخ ہو جاتی ہے، کہا جا سکتا ہے کہ اس صورت میں مبیع مشتری کے قبضہ میں بغیر عقد کے ہو گیا؛ اسی وجہ سے قیمی ہونے کی صورت میں قیمت اور مثلی ہونے کی صورت مثل دینا ضروری ہے اور اگر بائع کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہو جائے تو بھی بیع فسخ ہو جائے گی؛ لیکن اس صورت میں مشتری کے ذمہ کچھ بھی لازم نہیں ہوگا اور نہ ہی بائع پر کوئی تاوان اور جرمانہ لازم آئے گا۔

وخيار البائع ولو مع خيار المشتري يمنع خروج المبيع من ملكه اتفاقا فإن قبضه المشتري فهلك في يده في مدة الخيار ضمنه بالقيمة لو قيميا، وبالمثل لو مثليا؛ لأن البيع ينفسخ بالهلاك لأنه كان موقوفا، ولا نفاذ بدون المحل، فبقي مقبوضاً في يده على سوم الشراء، وفيه القيمة في القيمي والمثل في المثلي.[1]

جب صرف مشتری کو خیار شرط ہو تو اس وقت ثمن مشتری کی ملکیت سے نہیں نکلتا ہے؛ البتہ مبیع

(۱) عبد الغنی، اللباب فی شرح الکتاب (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 13/2۔

بائع کی ملکیت سے نکل جاتی ہے، اس بات پر فقہاء احناف کا اتفاق ہے، ہاں فقہاء احناف کے درمیان بحث وتمحیص اس بارے میں ضرور ہے کہ جب بائع کو خیار نہ ہو اور مشتری کو خیار ہو تو مبیع مشتری کی ملکیت میں داخل ہوگی یا نہیں؟ اس مسئلہ میں امام صاحب رحمہ اللہ اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب کسی معاملہ میں مشتری کو خیار ہو؛ لیکن بائع کو خیار نہ ہو تو مبیع بائع کی ملکیت سے نکل جاتی ہے، گویا اس کی طرف سے بیع تام ہو جاتا ہے؛ لیکن یہ مبیع مشتری کی ملکیت میں داخل نہیں ہوتی ہے۔

وعند أبي حنيفة لا يدخل في ملكه. (۱)

وجہ استدلال:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ خیارِ مشتری کی صورت میں ثمن کا مالک مشتری ہی رہتا ہے، اگر مبیع بھی مشتری کی ملکیت میں داخل ہو جائے تو ایک ہی شخص کے پاس عوض اور معوض کا جمع ہونا لازم آئے گا؛ حالاں کہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر اور مثال نہیں ہے، جب کہ یہ بات مسلم ہے کہ معاملات میں معاوضہ کا تقاضا یہ ہے کہ عاقدین کے درمیان برابری ہو۔

ولأبي حنيفة أنه لما لم يخرج الثمن عن ملكه فلو قلنا بأنه يدخل المبيع في ملكه لاجتمع البدلان في ملك رجل واحد حكما للمعاوضة ولا أصل له في الشرع لأن المعاوضة تقتضي المساواة. (۲)

حضرات صاحبینؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب مشتری کو خیار ہو اور بائع کو خیار نہ ہو تو مبیع بائع کی ملکیت سے نکل جائے گی اور مشتری کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی اور اس میں کوئی

---

(۱) ابو بکر بن علی الحدادی، الجوهرة النيرة، (المكتبة الخيرية، 1322ء)، 19/1۔
(۲) ابن نجیم، البحر الرائق (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 20/6۔

قباحت نہیں ہے۔

و اذا کان الخیار مشروطا للمشتری، فالثمن لایزول عن ملکه بالاتفاق، و المبیع یخرج عن ملک البائع بالاتفاق، و هل یدخل المبیع فی ملک المشتری؟ علی قول ابی حنیفه رحمه الله: لایدخل. (۱)

وجہ استدلال:

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر مبیع بائع کی ملک سے نکل کر مشتری کے ملک میں داخل نہ ہو تو وہ سامان ضائع ہو جائے گا، نیز اس سامان کا کوئی بھی شخص مالک نہیں رہے گا، جب کہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر اور مثال نہیں ہے کہ ایک سامان کا پہلے کوئی شخص مالک رہا ہو اور بعد میں وہ سامان بغیر مالک کے رہ گئی ہو۔

وقالا: يملكه لأنه لما خرج عن ملك البائع فلو لم يدخل في ملك المشتري يكون زائلا لا إلى مالك ولا عهد لنا به في الشرع. (۲)

مفتی بہ قول کی تعیین:

بیان کردہ مسئلہ میں علامہ سمرقندیؒ اپنی کتاب ''تحفۃ الفقہاء'' میں امام ابوحنیفہؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس مسئلہ میں صحیح اور راجح قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے۔

وهل يدخل المبيع في ملك المشتري عند أبي حنيفة يزول عن ملك البائع ولا يدخل في ملك المشتري وعندهما يدخل والصحيح قول أبي حنيفة. (۳)

فتاوی قاضی خان میں دونوں مسئلوں کی توضیح اور ائمہ کے اختلاف کو بیان کرتے وقت امام صاحبؒ کے قول کو مقدم رکھا گیا ہے، جیسا کہ وہ عمومی راجح قول کو مقدم کرنے کا التزام کرتے ہیں۔ اسی طرح علامہ شامیؒ نے جو صراحت ''شرح عقود رسم المفتی'' میں کی ہے کہ اصحاب متون راجح موقف

(۱) جماعة من علماء الهند، الفتاوى الهنديه (ديو بند: مكتبه اتحاد)، 3/42۔
(۲) ابن نجيم، البحر الرائق (ديو بند: زكريا بكڈپو)، 6/20۔
(۳) سمرقندى، تحفة الفقهاء (بيروت: دار الكتب العلميه، 1994)، 2/77۔

کو بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہیں، اس سے بھی امام صاحبؒ کے مذہب کا راجح ہونا معلوم ہوتا ہے۔

ولو كان الخيار للمشتري لا يخرج الثمن عن ملكه في قولهم ويخرج المبيع عن ملك البائع ولا يدخل في ملك المشتري في قول أبي حنيفة وعندهما يدخل. (۱)

علامہ شامیؒ نے اس مسئلہ کی مکمل تفصیل بیان کی ہے اور حضرات صاحبینؒ نے جو دلیل پیش کی ہے اس کا بھی بالتفصیل جواب دیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ شامیؒ کے نزدیک بھی امام ابو حنیفہؒ کا قول ہی راجح اور قوی ہے۔

قوله: قلنا: أي من طرف الإمام، وهو جواب يمنع كونه كالسائبة. (۲)

اصحاب متون نے بھی اس مسئلہ کو بیان کرتے وقت امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے اور حضرات صاحبینؒ کے قول کو بیان نہیں کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ کا قول ہی راجح اور قوی ہے۔

خيار البائع لا يخرج المبيع عن ملكه وخيار المشتري يخرجه ولا يدخله في ملكه. (۳)

وخيار البائع يمنع خروج المبيع عن ملكه ..... وخيار المشتري لا يمنع ولا يملكه. (۴)

ويخرج مبيع مع خيار المشتري فهلكه في يده بالثمن كتعبيه فيها عيبا لا يرتفع، ولا يملكه المشتري. (۵)

(۲۱) فریق ثانی کی عدم موجودگی میں فسخ کا حکم

خیار کا مطلب یہ ہے کہ صاحب خیار اگر چاہے تو بیع فسخ کر دے اور اگر چاہے تو بیع نافذ کر دے، اگر بیع نافذ کرتا ہے تو فریق ثانی کا وہاں موجود ہونا ضروری نہیں ہے۔

---

(۱) قاضي خان، فتاوى قاضي خان (ديوبند: مكتبة الاتحاد)، 107/2۔

(۲) ابن عابدين، رد المحتار (بيروت: دار الفكر، 1992ء)، 576/4۔

(۳) علامه الموصلي، المختار للفتوى (مصر: دار التقوى، 2018ء)، 14/2۔

(۴) علامه نسفي، كنز الدقائق (دار السراج: دار البشائر الاسلاميه، 2011ء)، 411/1۔

(۵) علامه محبوبي، الوقايه (دمشق: دار المنهاج، 1444ھ)، 20/3۔

اور اگر فسخ کرنا چاہتا ہے تو جب تک فریق ثانی کو مطلع نہ کرے، بیع فسخ نہیں کرسکتا ہے۔

صاحب خیار بیع کو قول اور فعل دونوں طرح فسخ کرسکتا ہے، اگر فعل سے فسخ کرتا ہے تو فسخ کے وقت فریق ثانی کا ہونا ضروری نہیں ہے اور اگر قول سے فسخ کرنا چاہتا ہے اور ''فسخت'' کہتا ہے تو اس صورت میں فریق ثانی کا موجود ہونا ضروری ہے؛ تا کہ بائع کو بیع کے فسخ ہونے کا علم ہو جائے اور اس صورت میں بالاتفاق بیع فسخ ہو جائے گی۔

وأما الأول فهو ما يكون بالقول، وهو أن يقول البائع أو المشتري فسخت، فإن كان ذلك بحضرة الآخر أي بعلمه انفسخ العقد بالاتفاق. (۱)

اگر صاحب خیار نے فریق ثانی کی عدم موجودگی میں قول سے بیع فسخ کیا تو یہ صورت مختلف فیہ ہے، اس میں امام ابو یوسفؒ اور حضرات طرفینؒ کا اختلاف ہے۔

حضرات طرفینؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ صاحب خیار اس وقت تک بیع فسخ نہیں کرسکتا ہے، جب تک فریق ثانی اس جگہ موجود نہ ہو، اگر فریق ثانی کی غیر موجودگی میں قول سے بیع فسخ کیا تو بیع فسخ نہیں ہوگی۔

وأما فسخه إذا كان الخيار للمشتري فهو بأحد أمرين إما بالقول أو بالفعل فبالقول لا يصح إلا بحضرة البائع عندهما. (۲)

وجہ استدلال:

حضرات طرفینؒ فرماتے ہیں کہ بیع کو فسخ کرنا اور ختم کرنا ایک اعتبار سے دوسرے کی ملکیت میں تصرف کرنا اور اس کے حق کو ضائع کرنا ہے، اگر اس طرح بیع فسخ ہو جائے کہ فریق ثانی کو معلوم ہی نہ ہو تو بسا اوقات لوگ سمجھیں گے کہ بیع مکمل ہو چکی ہے اور یہ سامان میرا ہے اور وہ اس کو استعمال کرے گا، حالاں کہ صاحب خیار کے فسخ کرنے کی وجہ سے وہ سامان اس کا نہیں ہوا ہے، ظاہر ہے کہ یہ اسی

(۱) اکمل الدین البابرتی، العنایہ شرح الهدایہ (دمشق: دار الفکر)، 6/312۔
(۲) علامہ حدادی، الجوهرة النیرة (المکتبہ الخیریہ، 1322ء)، 1/192۔

وقت ممکن ہے جب ہم غیر موجودگی میں بھی فسخ کی اجازت دیں گے۔ اگر ہم نے قول سے بیع کے فسخ کے وقت دوسرے فریق کی موجودگی کو شرط قرار دیا تو یہ صورت پیش نہیں آئے گی کہ کسی نے دوسرے کے مال میں تصرف کر دیا یا اپنا سامان سمجھ کر استعمال کر لیا، خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں جس کو اختیار نہ ہو اس کو مشقت اور دشواری سے بچانا ہے۔

ولهما أي لأبي حنيفة ومحمد رحمهما الله أنه أي أن الفسخ تصرف في حق الغير وهو من ليس له الخيار وهو العقد بالرفع في حق المتعاقدين ولا يعرى عن المضرة أي لا يخلو عن المضرة لأنه أي؛ لأن الذي ليس له الخيار عساه أي لعله يعتمد تمام البيع السابق فيتصرف فيه أي في المبيع ثم ليظهر أنه تصرف في مال غيره. (١)

امام ابو یوسفؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ صاحب خیار کو حق ہے کہ وہ فریق ثانی کی موجودگی اور غیر موجودگی دونوں میں بیع فسخ کر سکے۔

وقال أبو يوسف يصح بغير حضوره وأما فسخه بالفعل بأن يكون الثمن عينا فيتصرف فيها تصرف الملاك فينفسخ العقد سواء كان البائع حاضرا أو غائبا. (٢)

وجہ استدلال:

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جس آدمی کو خیار ہو، وہ وکیل بالبیع کے درجہ میں ہوتا ہے، اور وکیل کو اختیار ہے کہ مؤکل کے غائبانہ میں تصرف کرے؛ کیوں کہ اس کو اس کام کا وکیل بنایا گیا ہے اور صاحب خیار بھی چوں کہ وکیل بالبیع کے حکم ہے؛ لہٰذا اس کا فعل بھی فریق کے علم پر موقوف نہیں ہوگا۔

ولهذا أي ولأجل عدم توقف فعله على علم صاحبه لا يشترط رضاه يعني في الفسخ وصار أي من له الخيار كالوكيل بالبيع فإن للوكيل أن يتصرف فيما وكل به، وإن كان الموكل غائبا، لأنه مسلط على البيع من جهته فكذا هاهنا. (٣)

(١) بدر الدين العینی، البنایہ شرح الهدایہ (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2000ء)، 65/8۔

(٢) علامہ حدادی، الجوهرة النیرة (المکتبہ الخیریہ، 1322ھ)، 192/1۔

(٣) بدر الدين العینی، البنایہ شرح الهدایہ (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2000ء)، 64/8۔

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس مسئلہ میں مفتی بہ قول حضرات طرفینؒ کا ہے، جیسا کہ علامہ حدادیؒ نے "الجوہرۃ النیرۃ" میں ذکر کیا ہے، نیز صاحب لبابؒ نے علامہ نسفی اور صدر الشریعہ رحمہما اللہ کے حوالہ سے حضرات طرفینؒ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

فإن أجازه بغير حضرة صاحبه جاز إجماعاً، لأنه إسقاط لحقه، فلا يتوقف على حضور الآخر، كالطلاق والعتاق، إلا إذا كان الخيار لهما وفسخ أحدهما فليس للآخر الإجازة، لأن المفسوخ لا تلحقه الأجازة وإن فسخ لم يجز إلا أن يكون الآخر حاضراً والشرط العلم، وكنى بالحضرة عنه لأنها سببه، حتى لو كان حاضراً ولم يعلم لم يجز، وهذا عند أبي حنيفة ومحمد، وقال أبو يوسف: يجوز وإن لم يكن الآخر حاضراً، قال في التصحيح: ومشى على قولهما النسفي وبرهان الشريعة وصدر الشريعة. [۱]

قوله ومن شرط له الخيار فله أن يفسخ في مدة الخيار وله أن يجيزه فإن اختار الإجازة بغير حضرة صاحبه جاز وإن فسخ لم يجز إلا أن يكون الآخر حاضرا وهذا عندهما. وقال أبو يوسف وزفر يجوز والخلاف فيما إذا كان الفسخ بالقول أما بالفعل فيجوز مع غيبته إجماعا كما إذا باع أو أعتق أو وطئ أو قبل أو لمس وقوله إلا أن يكون الآخر حاضرا نفس الحضور ليس بشرط وإنما الشرط علمه بالفسخ في المدة وإن لم يعلم إلا بعدها فقد تم البيع. [۲]

ولو أجاز من له الخيار في غيبة صاحبه صح ولو فسخ لا. [۳]

---

(۱) عبد الغنی، اللباب فی شرح الکتاب (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 2/14۔

(۲) ابو بکر حدادی، الجوهرة النیرة (المطبعة الخیریة، 1322ھ)، 1/194۔

الموصلی، المختار للفتوی (مصر: دار التقوی، 2018ء)، 97۔

(۳) علامہ نسفی، کنز الدقائق (دار السراج: دار البشائر الاسلامیہ، 2011ء)، 1/412۔

(۲۲) دو آدمی کے خیار میں مبیع کا حکم

فقہائے احناف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر دو آدمی نے سامان خریدا اور دونوں نے تین دنوں کا خیار لیا تو یہ خیار صحیح ہے، اور اس صورت میں دونوں کو بیع کے نفاذ اور فسخ کا اختیار ہوگا، پس ان میں سے جو کوئی بھی اجازت دے دے بیع تام ہو جائے گی۔ اور اگر ایک اجازت دے اور دوسرا فسخ کرے تو ان میں سے پہلے کا قول معتبر ہوگا اور اگر ایک نے فسخ کیا اور دوسرے نے اجازت دی جب کہ دونوں نے ایک ساتھ علاحدہ علاحدہ موقف اختیار کیا ہو تو یہ صورت امام ابو حنیفہؒ اور حضرات صاحبینؒ کے درمیان مختلف فیہ ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا مذہب:

جب دو آدمی کسی چیز کو ایک ساتھ خریدے اور دونوں کو معاملہ میں خیار حاصل ہو تو دونوں کو خیار شرط ملے گا، اگر دونوں میں سے کوئی صرف اپنے حصہ کے بقدر مبیع کو رد کرنا چاہے تو رد نہیں کر سکتا ہے؛ بلکہ جب ایک آدمی بیع کے نفاذ کو اختیار کر لے تو دوسرے سے اختیار ساقط ہو جائے گا۔

ولو اشتريا على أنهما بالخيار فرضي أحدهما لا يرد الأخر خلافا لهما. (۱)

قال: وإن كان المشتري اثنين وهما بالخيار فاختار أحدهما رده والآخر إمساكه فليس لواحد منهما أن يرد حصته دون الآخر في قول أبي حنيفة رضي الله عنه. (۲)

وجہ استدلال:

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب دو آدمی کو اختیار ہو تو ان میں سے ایک کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ اپنے حصہ کے بقدر بعض حصہ میں بیع فسخ کرے؛ اس وجہ سے کہ دونوں کو اختیار ایک ہی صفقہ میں ملا ہے، لہذا تفریق کرتے ہوئے بعض حصہ کو لوٹانا جائز نہیں ہے۔

قوله ولو اشتريا على أنهما بالخيار فرضي أحدهما لا يرده الآخر عند أبي حنيفة. (۳)

---

(۱) علامہ حلبی، ملتقی الابحر (استنبول: سیفا، 2019ء)، 333۔

(۲) ابو بکر السرخسی، مبسوط (بیروت: دار المعرفۃ، 1993ء)، 13/50۔

(۳) ابن نجیم، البحر الرائق (دار الکتاب الاسلامی)، 6/25۔

صاحبینؒ کا نقطہ نظر:

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب دو آدمی کو اختیار ملا ہو تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو بیع کے نافذ کرنے اور رد کرنے کا اختیار ہوگا، کسی ایک کے فسخ کرنے یا نافذ کرنے سے بیع میں دوسرے کا اختیار ختم نہیں ہوگا۔

وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي رحمهما الله تعالى: له ذلك وكذلك الخلاف في الرد بخيار الرؤية وخيار العيب بأن اشتريا شيئا لم يرياه ثم رأياه فأراد أحدهما أن يرده فليس له ذلك عنده وعندهما له ذلك. [۱]

وجہ استدلال:

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ خیار شرط دونوں کو حاصل ہے؛ لہٰذا ایک کے اختیار سے دوسرے کا حق باطل نہیں ہوگا؛ کیوں کہ شریعت نے ہر ایک سے غبن (دھوکا) کو دور کرنے کے لیے خیار کی اجازت دی ہے، پس دوسرے کی وجہ سے یہ حق ختم نہیں ہوگا، اگر ایک کی وجہ سے دوسرے کا حق ختم ہو جائے تو مقصد حاصل نہیں ہوگا اور دوسرے کو تنگی اور پریشانی ہوگی۔

لهما أن إثبات الخيار لهما إثباته لكل واحد منهما؛ لأنه شرع لدفع الغبن وكل منهما محتاج إلى دفعه عن نفسه فلو بطل هذا بإبطال الآخر خياره لم يحصل مقصوده ويلحقه الضرر. [۲]

مفتی بہ قول کی تعیین:

مذکورہ مسئلہ میں مفتی بہ کے متعلق زیادہ تفصیلات دستیاب نہیں ہو سکیں؛ البتہ متون پر اعتماد کرتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ امام صاحبؒ کا قول صحیح ہے، چناں چہ علامہ حلبیؒ نے امام صاحبؒ کے مذہب کو بیان کیا ہے اور صاحبینؒ کے مذہب کی جانب ''لهما'' سے اشارہ کیا ہے۔

ولو اشتريا على أنهما بالخيار فرضي أحدهما لا يرد الآخر خلافا لهما. [۳]

---

(۱) ابو بکر السرخسی، مبسوط (بیروت: دار المعرفة، 1993ء)، 50/13۔

(۲) ملا خسرو، درر الحکام شرح غرر الاحکام (دار احیاء الکتب العربیه)، 155/2۔

(۳) علامہ حلبی، ملتقی الابحر (استنبول: سیفا، 2019ء)، 333۔

خیار رؤیت کا بیان

(۲۳) گھر کی خریداری میں خیار رؤیت کا حکم

خرید وفروخت کے باب میں کسی چیز کو دیکھنے سے قبل خرید وفروخت کرنے کا بائع اور مشتری کو اختیار ہے، اگر مشتری نے کسی چیز کو بغیر دیکھے خرید لیا تو اس کو دیکھنے کے بعد اختیار ہوگا، پس اگر وہ چیز ان اوصاف کے مطابق ہیں جن کی بنیاد پر اس نے خریداری کی ہے تو بیع تام اور لازم ہوگی اور اگر ان اوصاف کے مطابق نہ ہو تو مشتری کو اختیار ہے کہ وہ اس سامان کو واپس کردے؛ کیوں کہ بغیر دیکھے خریدنے کی وجہ سے اس کو خیار رؤیت حاصل ہے۔

اور اگر بائع نے بغیر دیکھے کسی سامان کو فروخت کر دیا تو اس کو خیار رؤیت کی بنیاد پر بیع فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔

البتہ یہ بات انتہائی اہمیت کی حامل ہے کہ کس چیز کو کتنا دیکھنا رؤیت میں مفید ہے، جس کے بعد مشتری سے خیار رؤیت کا حق ساقط ہو جائے گا۔ بعض چیزیں ایسی ہیں، جن میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ صرف ایک نظر دیکھنا رؤیت کے لیے کافی ہے، اور اس سے خیار رؤیت ختم ہو جائے گا۔

بعض چیزیں ایسی ہیں، جن میں ائمۂ ثلاثہ احناف اور امام زفرؒ کے مابین اختلاف ہے کہ اس سے خیار رؤیت ساقط ہوگا یا نہیں؟ مثال کے طور پر اگر کوئی آدمی گھر یا فلیٹ خریدتا ہے تو اس کا ہر کمرہ دیکھنے سے خیار ساقط ہوگا یا صرف صحن، ہال وغیرہ دیکھ لینے سے خیار ساقط ہو جائے گا، یہ مسئلہ ان حضرات کے مابین مختلف فیہ ہے۔

ائمۂ ثلاثہ احنافؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کوئی مکان یا فلیٹ خریدا، جس کا کوئی کمرہ یا ہال وغیرہ دیکھ لیا تو اس کا خیار رؤیت ساقط ہو جائے گا؛ لہٰذا جب معاملہ طے ہو جائے تو مشتری کو خیار رؤیت کی وجہ سے واپس کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔

ورؤية داخل الدار كافية وإن لم يشاهد بيوتها عند أئمتنا الثلاثة.[1]

وجہ استدلال:

امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ گھر یا فلیٹ کے تمام حصوں کو دیکھنا ضروری نہیں ہے؛ بلکہ اس کے بعض حصہ کو دیکھ لینا کافی ہے؛ اسی وجہ سے جس قدر دیکھنے سے مقصود کا علم ہو جائے اتنا دیکھنا کافی ہے۔

وأما الدار فظاهر الرواية أنه إذا رأى خارجها أو رأى أشجار البستان من خارج فإنه يكتفي به.[2]

امام زفرؒ کا نقطۂ نظر:

امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ جو آدمی گھر یا فلیٹ کو صرف صحن وغیرہ دیکھ کر خرید لے اور فلیٹ کے تمام کمروں کو نہ دیکھے تو اسے خیار رؤیت حاصل ہوگا۔

قال إبن همام: وأما في ديارنا فلا بد من الدخول داخل الدار كما قال زفرؒ: لتفاوت الدور بكثرة الموفق وقلتها فلا يصير معدوما بالنظر إلى صحتها وهو الصحيح.[3]

وجہ استدلال:

امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ گھر کے باہر کے حصہ کو دیکھ کر اندرون گھر کا اندازہ لگانا ممکن نہیں ہے؛ کیوں کہ لوگ اپنے فلیٹ اور گھر کے کمروں کو حد درجہ تفاوت کے ساتھ بناتے ہیں، جس کا اندازہ باہر سے لگا پانا مشکل ہے، اسی طرح ایک کمرہ کو دیکھ کر دوسرے کمرہ کا اندازہ لگانا بھی مشکل ہے؛ اسی وجہ سے اس صورت میں مشتری کو خیار رؤیت حاصل ہوگا۔

وقال زفر رحمه الله: لا بد من رؤية داخل البيوت، وهو الصحيح وعليه الفتوى؛ لأن الدور مختلفة لا يعرف من ظاهرها باطنها.[4]

---

(۱) شیخ زادہ، مجمع الانہر (دیوبند، فقیہ الامہ)، 3/54۔

(۲) ابن نجیم، البحر الرائق (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 6/47۔

(۳) ابن ہمام، فتح القدیر (بیروت: دار الفکر)، 6/317۔

(۴) الکادوری، جامع المضمرات فی شرح القدوری (بیروت، دار الکتب العلمیہ، 2018ء)، 655۔

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس مسئلہ میں امام زفرؒ کے قول پر فتوی ہے، جیسا کہ علامہ حلبیؒ نے ''ملتقی الابحر'' میں اور علامہ کادوریؒ نے ''المضمر ات شرح المختصر القدوری'' میں صراحت کے ساتھ امام زفرؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے، جب کہ علامہ ابن ہمامؒ نے ''فتح القدیر'' میں امام زفرؒ کے قول کو راجح اور مفتی بہ کہتے ہوئے لکھتے ہیں کہ تغیر احوال اور تعامل ناس کی بنیاد پر امام زفرؒ کا قول راجح ہے؛ لیکن جب کبھی حالات تبدیل ہو جائیں اور لوگوں کا عمل سابقہ عرف کے مطابق چلنے لگے تو پھر فتوی ائمۂ ثلاثہ احنافؒ کے قول پر ہوگا۔

قال إبن همام: وأما في ديارنا فلا بد من الدخول داخل الدار كما قال زفرؒ: لتفاوت الدور بكثرة الموفق وقلتها فلا يصير معدوما بالنظر إلى صحتها وهو الصحيح. (۱)

وعند زفر عليه الله لا بد من مشاهدة البيوت وعليه الفتوى اليوم. (۲)

وأما الدار فظاهر الرواية أنه إذا رأى خارجها أو رأى أشجار البستان من خارج فإنه يكتفي به وعند زفر لا بد من دخول داخل البيوت والأصح أن جواب الكتاب على وفاق عادتهم في الأبنية فإن دورهم لم تكن متفاوتة يومئذ فأما اليوم فلا بد من الدخول داخل الدار للتفاوت فالنظر إلى ظاهر لا يوقع العلم بالداخل وفي جامع الفصولين وبه يفتى. (۳)

قوله: ومن رأى صحن الدار فلا خيار له، وان لم يشاهد بيوتها فالمذكور هنا قول اصحابنا رحمه الله، و قال زفر عليه الله لا بد من رؤية داخل البيوت، وهو الصحيح وعليه الفتوى؛ لان الدور مختلفة لا يعرف من ظاهرها باطنها. (۴)

بند ڈبوں میں مجہول مبیع کی تجارت کا حکم:

دور حاضر میں خرید وفروخت کی ایک قسم یہ ہے کہ بعض کمپنیاں اپنے سامان کو بند ڈبوں میں فروخت کرتی ہے، جس میں مشتری کو صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کا سامان ہے؛ لیکن مشاہداتی

---

(۱) ابن همام، فتح القدير (بيروت: دار الفكر)، 317/6۔

(۲) علامه حلبى، ملتقى الابحر (استنبول، سيفا، 2019ء)، 334۔

(۳) ابن نجيم، البحر الرائق (دار الكتاب الاسلامى)، 32/6۔

(۴) الكادورى، جامع المضمرات والمشكلات (بيروت: دار الكتب العلميه، 2018ء)، 655۔

طور پر اس کے اوصاف اور کوالیٹی کا علم نہیں ہوتا، البتہ یہ اختیار ہوتا ہے کہ اگر کوئی عیب دار سامان ہو تو واپس کرنے کی اجازت ہے، ہاں خیار رؤیت نہیں ہوتا ہے یعنی سامان کی کوالیٹی وغیرہ پسند نہ آئے تو مشتری اس کو واپس نہیں کرسکتا ہے۔

اس عقد میں بظاہر دو قسم کی خرابیاں معلوم ہوتی ہیں، جن کی بنیاد پر عقد فاسد ہوگا:

(۱) ایک یہ کہ اس میں مبیع کے اوصاف مجہول ہیں۔

(۲) بغیر دیکھے خریدنے میں خیار رؤیت ملنا چاہئے جو یہاں نہیں ہے۔

خیار رؤیت کے متعلق شریعت میں ضابطہ ہے کہ اگر کوئی آدمی بغیر سامان کو دیکھے ''رضیت'' کہہ دے تو بھی خیار رؤیت ساقط نہیں ہوتا ہے، جب کہ یہاں خیار رؤیت ملتا ہی نہیں ہے۔

اس عقد میں جو پہلی خرابی مذکور ہے کہ مبیع کے اوصاف مجہول ہیں، تو یہ بات ذہن نشیں رہے کہ مبیع کی وہ جہالت مفسد بیع ہے، جو مفضی الی النزاع ہو اور عقد میں نا قابل تحمل ہو؛ لہٰذا جو جہالت قابل تحمل ہو، اس سے بیع فاسد نہیں ہوتی ہے۔

جیسا کہ فتاوی ہندیہ میں ہے کہ جو جہالت نزاع کا باعث ہو، اس کے ساتھ عقد صحیح نہیں ہے اور جو جہالت مفضی الی النزاع نہ ہو، اس کے ساتھ عقد صحیح ہوتی ہے۔

ومنها أن يكون المعقود عليه وهو المنفعة معلوما علما يمنع المنازعة فإن كان مجهولا جهالة مفضية إلى المنازعة يمنع صحة العقد وإلا فلا.[1]

اسی طرح علامہ العینیؒ فرماتے ہیں کہ جو جہالت مفضی الی النزاع ہو، اس سے عقد فاسد ہوتی ہے اور جو جہالت ایسی نہ ہو، اس سے عقد فاسد نہیں ہوتی ہے۔

وكل جهالة هذه صفتها تمنع الجواز أي جواز العقد م هذا أي كون الجهالة المفضية إلى المنازعة مانعة هو الأصل أي في كتاب البيوع بالإجماع؛ لأن شرعية المعاملات لقطع المنازعات المفضية إلى الفساد.[2]

---

(۱) جماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية (بيروت: دار الفكر، 1310ھ)، 4/411۔

(۲) علامه العينى، البنايه شرح الهدايه (بيروت: دار الكتب العلميه، 2000ء)، 8/15۔

اور اس عقد میں دوسری خرابی کی توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ مشتری نے یہ وعدہ کیا ہے کہ اس بنڈ ڈبے میں جو کچھ سامان ہے، اس کو دیکھنے کے بعد واپس نہیں کروں گا تو اس صورت میں مشتری کو چاہئے کہ اپنے وعدہ کا پاس ولحاظ رکھتے ہوئے اس سامان کو واپس نہ کرے، یعنی عدم خیار رؤیت کی شرط عقد میں شامل نہ ہو؛ بلکہ بعد میں مشتری کے وعدہ کی بنیاد پر یہ صورت حال پیدا ہوئی ہے۔

جیسا کہ شرح المجلہ میں ہے:

لو ذكر البيع بلا شرط، ثم ذكر الشرط على وجه العدة، جاز البيع و لزم الوفاء بالوعد، اذالمواعيدقدتكون لازمةفيجعل لازمالحاجةالناس. [1]

دونوں توجیہ کو سامنے رکھتے ہوئے، اس قسم کی بیع جائز ہوسکتی ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں نہ تو نزاع کا احتمال ہے اور نہ عدم خیار رؤیت کی شرط ہے۔ جب یہ عقد دونوں مفسدہ سے پاک ہوگیا تو معاملہ بے غبار جائز ہوگا۔

(۲۴) وکیل اور قاصد کی رؤیت کا حکم

اگر مشتری بغیر دیکھے کوئی چیز خریدے پھر وہ اس مبیع پر قبضہ کرنے کا کسی کو وکیل مقرر کردے، مثلاً: یہ کہے کہ تو میری طرف سے اس چیز پر قبضہ کرنے کا وکیل ہوجا یا مشتری وکیل کے بجائے اپنی طرف سے کسی کو مبیع پر قبضہ کرنے کا قاصد بنادے، ان دونوں صورتوں میں قبضہ کرنے کا وکیل یا قاصد مبیع کو دیکھ لے تو ان دونوں کی دیکھنے کی وجہ سے مؤکل (مشتری) کا خیار رؤیت ساقط ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلے میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مشتری کی جانب سے اگر وکیل بالقبض مبیع کو دیکھ لے تو خیار رؤیت ساقط ہوجائے گا، گویا وکیل کی رؤیت مشتری کی رؤیت کے مانند قرار دی جائے گی؛ اسی وجہ سے خیار رؤیت کی بنیاد پر مشتری کو مبیع واپس کرنے کا اختیار نہیں ہوگا؛ لیکن اگر قاصد نے مبیع کو دیکھا ہے تو اس

(۱) علامه الاتاسي، شرح المجلة (پاکستان: المكتبة الحبيبه)، 61/2۔

کی رؤیت مشتری کے خیار رؤیت کو ساقط نہیں کرے گی۔

قوله: ونظر وكيله بالقبض كنظره لا نظر رسوله أي بأن قبض الوكيل وهو ينظر إليه كذا في البدائع وهذا عند أبي حنيفة.[1]

وجہ استدلال:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قاصد کی رؤیت اصل کی رؤیت کے مانند نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) قبضۂ تام (۲) قبضۂ ناقص

قبضۂ تام یہ ہے کہ مشتری مبیع پر اس حال میں قبضہ کریں وہ اس کو دیکھ رہا ہو اور قبضہ ناقص یہ ہے کہ قبضہ کرتے وقت مبیع نظروں سے پوشیدہ ہو؛ چوں کہ قبضۂ تام پر صفقہ تام ہونے کا مدار ہے، یعنی اگر مکمل قبضہ ہوگا تو صفقہ بھی تام اور مکمل ہوگا اور اگر قبضہ ناقص ہو تو صفقہ بھی ناقص ہوگا۔ اور یہ بھی امر مسلم ہے کہ خیار رؤیت میں صفقہ تام کبھی نہیں ہوتا ہے؛ لہٰذا اگر مشتری مبیع کو دیکھ کر قبضہ کرے گا تو خیار رؤیت ساقط ہو جائے گا اور جب خیار رؤیت ساقط ہو گیا تو صفقہ بھی تام کہلائے گا؛ لیکن اگر مبیع کو بغیر دیکھے وکیل قبضہ کرے تو رؤیت نہ پائے جانے کی وجہ سے خیار رؤیت ساقط نہیں ہوگا اور صفقہ بھی ناقص رہے گا۔

اس مقدمہ کے بعد امام صاحب رحمہ اللہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مؤکل یعنی مشتری دونوں طرح کے قبضے کا مالک ہے، چاہے وہ قبضہ تام کرے یا قبضہ ناقص کرے، چوں کہ وکیل بالقبض بنانا مطلق ہے تو یہ بھی دونوں طرح کے قبضے کا مالک ہوگا؛ لہٰذا یہ بات ثابت ہوئی کہ جس طرح مؤکل کا مبیع کو دیکھ کر قبضہ کرنے کی وجہ سے خیار رؤیت ساقط ہو جاتا ہے؛ اسی طرح وکیل بالقبض کا مبیع کو دیکھنا مشتری یعنی مؤکل کے دیکھنے کے مترادف ہوگا؛ لہٰذا ایسی صورت میں وکیل بالقبض کی رؤیت کی وجہ سے مؤکل یعنی مشتری کا خیار رؤیت ساقط ہو جائے گا اور رہی بات قاصد کی تو وہ وکیل کے مانند نہیں ہیں یعنی وہ نہ تو قبضۂ تام کا اختیار رکھتا ہے اور نہ ہی قبضۂ ناقص کا؛ بلکہ اس کا کام فقط اتنا ہے کہ وہ پیغام پہنچا دے۔

(۱) ابن نجيم، البحر الرائق (ديوبند: مكتبه اشرفيه)، 50/6۔

حضرات صاحبینؒ کا مذہب:

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وکیل بالقبض کا حکم قاصد کی طرح ہوگا، یعنی جس طرح قاصد کا مبیع کو دیکھنے کی وجہ سے مؤکل کا خیار رؤیت ساقط نہیں ہوتا، ایسے ہی اگر وکیل بالقبض مبیع کو دیکھے تو مؤکل یعنی مشتری سے خیار رؤیت ساقط نہیں ہوگا، گویا حضرات صاحبینؒ کے نزدیک دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔

و نظر الوكيل بالشراء أو القبض أي قبض المبيع كاف لا نظر الرسول ...... وعندهما وهو قول الأئمة الثلاثة هو أي الرسول كالوكيل. (1)

وجہ استدلال:

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ وکیل جس کام کے لیے مقرر ہوتا ہے، وہ اسی میں تصرف کا اختیار رکھتا ہے اور یہاں وکیل کو قبضہ کے لیے مقرر کیا گیا ہے، مؤکل یعنی مشتری نے خیار رؤیت کو ساقط کرنے کا وکیل نہیں بنایا ہے، اسی بنیاد پر وکیل بالقبض اپنے مؤکل یعنی مشتری کے خیار رؤیت کو ساقط کرنے کا مجاز نہیں ہوگا۔

لہٰذا جس طرح وکیل کی رؤیت اور قبضہ سے مشتری کا خیار عیب اور خیار شرط ساقط نہیں ہوتا، ایسے ہی وکیل بالقبض کی رؤیت اور قبضہ سے مشتری یعنی مؤکل کا خیار رؤیت بھی ساقط نہیں ہوگا۔

وجه قولهما أن الوكيل متصرف بحكم الأمر، والمتصرف بحكم الأمر لا يتعدى إلى مورد الأمر، وهو وكيل بالقبض لا بإسقاط الخيار فلا يملك إسقاطه، ولهذا لا يملك إسقاط خيار العيب ولا خيار الشرط، وكذا الرسول لا يملك فكذا الوكيل ولأبي حنيفة أنه وكيل بالقبض لكن بقبض تام؛ لأن الوكيل بالشيء وكيل بإتمام ذلك الشيء، ولهذا كان الوكيل بالخصومة وكيلا بالقبض، وتمام القبض بإسقاط الخيار؛ لأن خيار الرؤية

(۱) عبدالرحمن آفندی، مجمع الانہر (دیوبند: فقیہ الامۃ)، 3/56۔

یمنع تمام القبض، ولهذا لا یملك التفریق بعد القبض؛ لأنه غیر مقبوض.[1]

مفتی بہ قول کی تعیین:

مذکورہ مسئلہ میں حضرات صاحبینؒ کے قول پر فتوی ہے، جیسا کہ علامہ ابن نجیمؒ نے "محیط برہانی" "فتاوی ظہیریہ" اور "جامع الفصولین" کے حوالے سے صاحبینؒ کے قول کو ترجیح دی ہے، مزید دو صورتوں میں وکیل اور مؤکل کی تفریق کرتے ہوئے امام صاحبؒ کے اس قول کی تردید فرمائی ہے کہ وکیل مؤکل کے قائم مقام نہیں ہوتا ہے، پہلی صورت یہ ہے کہ وکیل اگر قبضہ کرنے سے پہلے مبیع کو دیکھے تو اس سے خیار رؤیت ساقط نہیں ہوگا، اس کے برخلاف اگر مؤکل قبضہ سے پہلے مبیع کو دیکھ لے تو خیار رؤیت ساقط ہو جائے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اگر مؤکل کسی چیز کو پوشیدہ طور پر لے پھر اس کو دیکھنے کے بعد قبضہ کر لے تو خیار رؤیت ساقط ہو جائے گا؛ لیکن اگر وکیل مذکورہ صورت کو اپنا کر خیار رؤیت کو ساقط کرنا چاہے تو خیار رؤیت ساقط نہیں ہوگا۔

مذکورہ دونوں صورتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وکیل اور مؤکل میں فرق ہونے کی وجہ سے وکیل کی رؤیت مؤکل کی رؤیت کو ساقط نہیں کرے گی۔ اسی طرح "ظہیریہ" میں یہ بات موجود ہے کہ خیار رؤیت کو ساقط کرنے کا وکیل بنانا جائز نہیں ہے؛ اور جامع الفصولین میں بھی یہی بات ملتی ہے کہ کسی کو توکیل بالرؤیہ بنانا درست نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ وکیل بالقبض کے مبیع کو دیکھنے سے مؤکل کا خیار رؤیت ساقط نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ اگر مشتری خیار رؤیت کی بنیاد پر مبیع کو واپس کرنا چاہے تو اسے لوٹانے کا اختیار ہوتا ہے۔

ثم اعلم أنهم جعلوا الوكيل بالقبض كالرسول في مسائل منها لا يصح إبراؤه بخلاف الوكيل بالبيع ...... وبهذا يترجح قولهما هنا أنه بمنزلة الرسول ورؤية الرسول بالشراء لا تسقط الخيار كذا في المحيط وفي المعراج.[2]

---

(۱) علامہ کاسانی، بدائع الصنائع (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 4/577۔

(۲) ابن نجیم، البحر الرائق (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 6/50۔

خیارعیب کا بیان

(۲۵) تمام عیوب سے برأت کی شرط کا حکم

اگر بائع یہ کہہ کر سامان فروخت کرتا ہے کہ اس سامان میں کچھ بھی کمی ہو اس کی ذمہ داری میری نہیں ہے یعنی میں اس کے تمام عیوب سے بری ہوں، خواہ اس عیب کا علم خود بائع کو ہو یا نہ ہو؛ کیوں کہ اس شرط کے ساتھ خرید وفروخت کا معاملہ کرنا درست ہے اور بائع پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ سامان کے ہر ہر عیب کو علیحدہ علیحدہ شمار کرائے، پس مجموعی طور پر برأت کا اظہار کافی ہے۔

اگر مشتری نے اس شرط پر سامان خرید لیا کہ اس سامان میں جو بھی عیب ہے اس سے بائع بری ہے اور اس کا کل ذمہ دار میں خود ہوں تو بالاتفاق عیب جدید کی صورت میں خیار عیب ملے گا؛ کیوں کہ اس صورت میں یہ قید لگائی گئی ہے کہ جو کچھ اس میں عیب ہے، اس سے بائع بری ہے، بعد میں پیدا ہونے والے عیب سے براءت کا اعلان نہیں ہے۔

ولو شرط انه بریء من کل عیب به، لم ینصرف الی الحادث فی قولهم جمیعا. [1]

اگر بائع نے اس شرط پر سامان فروخت کیا کہ میں اس کے تمام عیوب سے بری ہوں تو مشتری کے سامان پر قبضہ سے پہلے اگر کوئی عیب پیدا ہو جائے، اس سے بھی براءت ہوگی یا نہیں؟ یہ صورت ائمۂ ثلاثۂ احناف کے درمیان مختلف فیہ ہیں۔

حضرات شیخینؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں اور مبسوط میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں، گویا دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ اگر مشتری تمام عیوب سے براءت کی شرط پر سامان خریدا تو قبضہ سے پہلے پیدا ہونے والے عیب سے بھی براءت ہوگی۔

ولو باع بشرط البراءة من کل عیب صح وان لم یعد العیوب ویدخل في البراءة. و

(۱) جماعة من علماء الهند، الفتاوی الهندیة (دیو بند: الاتحاد)، 3/96۔

في مجمع الانہر: ويدخل في البراءة عن العيوب الحادثة الحادث قبل القبض عند أبي يوسف رحمہ اللہ و ذكره مع الامام فی المبسوط وفي الخانية انه ظاهر مذهبهما. وفی الدر المنتقی: ويدخل فی البراءة الحادث قبل القبض عند ابی يوسف رحمہ اللہ و منه الامام علی الاظهر.(۱)

وجہ استدلال:

امام ابو یوسفؒ اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تمام عیوب سے براءت کی شرط لگانے سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ مشتری کو صحیح سالم مبیع کا جو حق تھا، اس نے اس حق کو ساقط کر دیا ہے اور بیع لازم کرنے کی اجازت دی ہے۔ اور یہ مقصد اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب بائع موجود اور حادث دونوں طرح کے عیوب سے بری ہو؛ اسی وجہ سے اس براءت میں موجود اور حادث دونوں داخل ہوں گے۔

ولأبي يوسف ؒ أن الغرض إلزام العقد باسقاط حقه عن صفة السلامة و ذالک بالبراءة عن الموجود و الحادث.(۲)

امام محمدؒ کا نقطۂ نظر:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اس شرط کے ساتھ سامان فروخت کیا کہ اس میں کچھ بھی عیب ہو، اس کے ذمہ دار ہم نہیں ہیں، تو بائع فی الوقت اس میں موجود عیب سے ہی بری ہوگا، اگر قبضہ سے پہلے کوئی عیب اس میں پیدا ہو گیا تو اس کی ذمہ داری بائع کی ہوگی، مشتری کی نہیں ہوگی۔

و قال محمدؒ: لا يبرأ عن العيب الحادث، كذافی شرح "الطحاوی".(۳)

وجہ استدلال:

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بائع نے فی الوقت جو بھی عیوب اس سامان میں ہے اس سے برأت کا اظہار کیا ہے، نہ کہ بعد میں پیدا ہونے والے عیوب سے دست برداری کا اعلان کیا ہے؛ اس

(۱) علامہ حصکفی، الدر المنتقی علی مجمع الانہر (دیو بند: فقیہ الامہ)، 75/3۔

(۲) علامہ مرغینانی، الهدایہ (دیو بند: کتب خانہ نعیمیہ)، 50/3۔

(۳) جماعة من علماء الهند، الفتاوی الهندية (دیو بند، مکتبہ الاتحاد)، 96/3۔

لیے جو عیب معاملہ کے بعد اور قبضہ سے پہلے پہلے اس میں آجائے، اس کی ذمہ داری سے بائع بری نہیں ہوگا۔

لایصح عند محمد؛ لأنه قبل وجود سببه کالإبراء عن کل حق قبله فإنه یدخل فیه الحق القائم لاغیر. (۱)

مفتی بہ قول کی تعیین:

اگر کسی نے تمام عیب سے براءت کی شرط پر سامان خریدا اور قبضہ سے پہلے کوئی عیب اس میں آ گیا تو بائع اس سے بھی بری ہوگا، یہی قول حضرات شیخینؒ کا ہے اور یہی قول مشہور ہے، جیسا کہ علامہ حصکفیؒ نے الدر المنتقی میں حضرات شیخینؒ کے قول کو مشہور کہا ہے۔

ولو باع بشرط البراءة من کل عیب صح وان لم یعد العیوب خلافا للشافعی، قلنا: براءة الاسقاط لاتفضی للمنازعة فلاتفسد ویدخل فی البراءة الحادث قبل القبض عندابی یوسف رحمه الله ومنه الإمام الأظهر، وکذا لو صح بالحادث علی الأشهر. (۲)

فتاوی دارالعلوم زکریا میں ہے:

بائع کا مبیع کے جملہ عیوب سے براءت کرنا صحیح اور درست ہے۔

ومن باع عبداً و شرط البراءة من کل عیب فلیس له ان یرده بعیب و ان لم یسم العیوب بعددها. (۳)

احسن الفتاوی میں ہے:

زید اگر بھینس بیچتے وقت خریدار سے یوں کہہ دے کہ میں اس کے ہر عیب سے بری ہوں، چاہو تو لے لو؛ ورنہ تو چھوڑ دو، تو بیع صحیح ہو جائے گی، اگر چہ وہ سب عیوب نہ گنائے، پھر کوئی عیب نکل آیا تو زید ذمہ دار نہ ہوگا۔

---

(۱) علامہ الزیلعی، تبیین الحقائق (قاھرہ: المطبعة الکبری الامیریہ، 1313ھ)، 43/4۔

(۲) حصکفی، الدر المنتقی علی مجمع الانھر (دیوبند: فقیہ الامہ)، 75/3۔

(۳) مرغینانی، الھدایہ مع الدرایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 50/3۔

وصح البيع بشرط البراءة من كل عيب وان لم يسم. وفي الشامية، بأن قال بعتك هذا العبد على اني بريء من كل عيب.[۱]

(۲۶) استعمال کے بعد مبیع کے عیب پر مطلع ہونا

اگر کسی نے کوئی سامان خریدا اور استعمال کرنے کے بعد اس کو عیب دار پایا تو وہ اس عیب کی بنیاد پر بائع سے اس عیب کے حصہ کے بقدر رجوع کرسکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں ائمہ ثلاثہ احناف کے درمیان اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب مشتری نے کوئی کھانے کی چیز خریدا اور اس کو کھالیا یا کپڑا خرید استعمال کرلیا، جس کی وجہ سے وہ پھٹ گیا، تو مشتری اس عیب کی وجہ سے جو پہلے سے اس سامان میں تھا، بائع کو واپس نہیں کرسکتا ہے اور نہ ہی اس نقصان یا عیب کی وجہ سے کسی چیز کا مطالبہ کرسکتا ہے۔

وإن اشترى طعاما فأكل بعضه ثم علم بعيب كان عند البائع، لا يرد الباقي ولا يرجع بشيئ في قول أبي حنيفةؒ.[۲]

وجہ استدلال:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مبیع میں اس کی تعدی کی وجہ سے نا قابل تلافی نقصان ہوا ہے، جس کے باعث اس کو لوٹانا متعذر اور دشوار ہے؛ لہٰذا مشتری کو اس عیب کے ساتھ قبول کرنا ضروری ہے۔

ولأبي حنيفة رحمه الله أن الرد تعذر بفعل مضمون من المشتري في المبيع.[۳]

حضرات صاحبینؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جو عیب اس مبیع میں خریداری کرتے وقت تھا، اس کی

(۱) ابن عابدین، ردالمحتار (بیروت: دار الفکر، 1992ء)، 42/5۔
(۲) قاضی خان، فتاوی قاضی خان (دیوبند: مکتبہ الاتحاد)، 124/2۔
(۳) علامہ البابرتی، العنایہ شرح الهدایہ (بیروت: دار الفکر)، 370/6۔

وجہ سے مشتری کو لوٹانے کا اختیار تھا، اب اگرچہ وہ سامان استعمال ہوگیا ہے؛ لیکن وہ بائع سے اب بھی نقصان کا مطالبہ کرسکتا ہے۔

وقال أبو يوسف ومحمد: يرجع استحساناً، وعليه الفتوى. (۱)

وجہ استدلال:

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مشتری نے مبیع میں وہی کام کیا ہے، جس کی غرض سے اس نے اس کو خریدا تھا، لہٰذا کھانے کی چیز کو کھانا اور پینے کی چیز کو پینا، یہ مشتری کا معتاد عمل ہے؛ اسی وجہ سے اس عیب کی وجہ سے نقصان کا مطالبہ کرسکتا ہے جو پہلے سے اس میں موجود تھا۔

لهما أي لأبي يوسف ومحمد رحمهما الله أنه أي أن المشتري صنع في المبيع ما يقصد بشرائه وهوالأكل والشرب. ويعتاد فعله فيه أي في المبيع فلا يمنع من الرجوع بنقصان العيب فأشبه الإعتاق من حيث إنه إنهاء للملك بخلاف الإحراق والاستهلاك. (۲)

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس مسئلہ میں حضرات صاحبینؒ کا نقطۂ نظر مفتی بہ ہے، متاخرین فقہاء نے اس قول کو اختیار کرتے ہوئے اس کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔

جن فقہاء کی عبارتوں سے اس کا مفتی بہ ہونا معلوم ہوتا ہے ان کی عبارتیں درج ذیل ہیں:

وقال أبو يوسف ومحمد: يرجع استحساناً، وعليه الفتوى. (۳)

وقال محمد علیہ الرحمۃ: يرد الباقي ويرجع بنقصان العيب فيما اكل، ويعطى لكل بعض حكم نفسه وعليه الفتوى. (۴)

وعنهما يرد ما بقي لأنه لا يضره التبعيض ويرجع بنقصان ما أكل وعليه الفتوى كذا في الاختيار. والحاصل أن الفتوى على قولهما في الرجوع بالنقصان كما في الخلاصة.

---

(۱) علامه الغنيمي، اللباب فی شرح الكتاب (بيروت: دار الفكر)، 22/2۔

(۲) بدر الدين العينى، البنايه (بيروت: دار الكتب العلميه، 2000ء)، 115/8۔

(۳) عبد الغنى، اللباب فی شرح الكتاب (بيروت، المكتبة العلمية)، 22/2۔

(۴) قاضى خان، فتاوى قاضيخان (ديوبند: مكتبه الاتحاد)، 124/2۔

(۵) ابن نجيم، البحر الرائق (دار الكتاب الاسلامى)، 59/6۔

رجل اشتری طعاما فوجد به عیبا و قد أکل بعضه یرجع بنقصان عیب ما أکل، ویرد ما بقي بحصته لأن بالأکل تقرر العقد فتقرر أحکامه وهذا قول محمد رحمه الله وبه کان یفتي الشیخ الفقیه أبو جعفر الهندوانی رحمه الله وبه أخذ الفقیه أبو اللیث رحمه الله فإن باع نصفه یرد ما بقي عند محمد رحمه الله و علیه الفتوی.(۱)

قوله: وقال أبو یوسف ومحمد: یرجع بنقصانه قال في النهایة: والفتوی علی قولهما.(۲)

ولو اشتری سمنا ذائبا فأکله ثم أقر البائع أن الفارة وقعت فیها و ماتت له أن یرجع بنقصان العیب، عند أبي یوسف رحمه الله و محمد رحمه الله و علیه الفتوی.(۳)

جعلی سامان کو اصلی بتا کر فروخت کرنے کا حکم:

اگر کوئی آدمی جعلی سامان کو اصلی کہہ کر فروخت کردے اور مشتری سے اصلی سامان کی قیمت لے لے، ایسی صورت میں مشتری کو اختیار ہے کہ جعلی اور نقلی سامان واپس کر کے اصلی سامان وصول کرلے؛ لیکن اگر مشتری نے نقلی سامان استعمال کرلیا ہے تو وہ اس سامان کو واپس نہیں کرسکتا ہے؛ البتہ ایسی صورت میں اس کو اختیار ہے کہ اصلی اور نقلی سامان کی قیمت کے درمیان جو تفاوت ہوتا ہے، اس تفاوت کو وصول کرلے۔

واذا حدث عند المشتری عیب و اطلع علی عیب کان عند البائع فله ان یرجع بالنقصان و لا یرد المبیع لان فی الرد اضرارا بالبائع لانه خرج عن ملکه سالما و یعود معیبا فامتنع و لا بد من دفع الضرر عنه فتعین الرجوع بالنقصان.(۴)

فتاوی دار العلوم زکریا میں ہے:

---

(۱) الفتاوی الولوالجیة (بیروت: دار الکتب العلمیة، 2002ء)، 3/253۔

(۲) علامہ حدادی، الجوهرة النیرة (المطبعة الخیریة، 1322ھ)، 1/199۔

علامہ حصکفی، الدر المنتقی علی مجمع الانهر (دیوبند: فقیہ الامہ)، 3/67۔

(۳) طاهر بغدادی، خلاصة الفتاوی (پاکستان: مکتبہ رشیدیہ)، 3/69۔

(۴) مرغینانی، الهدایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 3/43۔

اگر استعمال کرنے سے قبل معلوم ہوا تو گوشت واپس کر سکتا ہے اور اگر کھانے کے بعد معلوم ہوا ہو تو مفتی بہ قول کے مطابق رجوع بالنقصان کر سکتا ہے یعنی اگر بکرے کا گوشت ایک کیلو بیس رینڈ میں خریدا ہے جب کہ بچھڑے کا ایک کیلو گوشت پندرہ رینڈ میں دستیاب ہوتا ہے تو پانچ رینڈ بائع سے وصول کر سکتا ہے۔[1]

سامان کا عیب چھپا کر فروخت کرنے کا حکم:

مبیع میں جو کچھ کمی ہو، بائع کو چاہیے کہ وہ صاف صاف مشتری کو بتادے، اگر کسی نے سامان کے کسی عیب کو چھپا کر فروخت کر دیا تو یہ دھوکہ ہے، جس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے، اگر اس طرح کسی نے عیب پوشیدہ رکھ کر سامان فروخت کیا ہے اور بعد میں مشتری کو معلوم ہو گیا کہ اس نے یہ عیب مجھ سے چھپائے تھے، تو اس کو اختیار ہے، اگر چاہے تو اس سامان کو رکھ لے اور اگر راضی نہ ہو تو اس کو واپس کر دے۔

لا یحل کتمان العیب فی مبیع أو ثمن لأن الغش حرام.[2]

جدید معاملات کے شرعی احکام میں ہے:

دکان میں کوئی عیب دار چیز ہو تو گاہک کو عیب پر مطلع کیے بغیر فروخت کرنا سخت گناہ ہے۔

من باع معیبا لم ینبه لم یزل فی لعنة اللہ و یلعنه الملائکة.

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ جس گاہک کو بتائے بغیر عیب دار چیز فروخت کر دی وہ ہمیشہ اللہ تعالی کے غضب اور فرشتوں کی لعنت میں گرفتار رہے گا، ایسا شخص فاسق ہو جاتا ہے، بعد میں عیب پر مطلع ہونے کی صورت میں خریدار کو مال واپس کرنے کا حق ہوگا۔

(۱) مفتی رضاء الحق، فتاوی دار العلوم زکریا (ممبئی: مجلس البحوث والافتاء، 2016ء)، 219/5۔
(۲) علامہ حصکفی، الدر المختار (بیروت: دار الفکر، 1992ء)، 47/5۔
(۳) جدید معاملات کے شرعی احکام (پاکستان: دار الاشاعت، 2007ء)، 87/1۔

عیب کی وجہ سے مبیع کی واپسی کے خرچہ کا حکم:

جب مطلق بیع ہوتی ہے تو اس کا تقاضا ہے کہ سامان میں کوئی عیب نہ ہو، اگر کسی نے مطلق بیع کی اور جب سامان دیکھا تو وہ مکمل خراب تھا یا معمولی خرابی اس میں تھی تو مشتری کو اختیار ہے کہ وہ سامان بائع کو واپس کر کے دوسرا سامان لے لے۔

اگر مشتری عیب کی وجہ سے بائع کو سامان واپس کرتا ہے تو اس کی واپسی پر جو کرایہ وغیرہ کے اخراجات ہوں گے وہ سب مشتری کو خود ہی برداشت کرنا پڑے گا، اس کا ذمہ دار بائع نہیں ہوگا۔

تنبيهات مهمة: الأول وجد بالمبيع الذي له حمل و مؤنة عيبا و رده فمؤنة الرد على المشتري. (۱)

فتاوی دار العلوم زکریا میں ہے:

> مشتری اگر پرانے عیب پر مطلع ہوا اور واپس کرنا چاہتا ہے تو واپسی کا خرچہ مشتری عمر کے ذمہ لازم ہوگا۔ (۲)

---

(۱) ابن نجیم، البحر الرائق (دار الکتاب الاسلامی)، 40/6۔

(۲) رضاء الحق، فتاوی دار العلوم زکریا (ممبئی: مجلس البحوث و الافتاء، 2016ء)، 242/5۔

چوتھی فصل:
ربا (سود) کے مختلف فیہ مسائل، مفتی بہ قول کی تعیین اور عصری تطبیقات

ربا کی لغوی واصطلاحی تعریف:

''ربا'' کے لغوی معنی ''الفضل'' یعنی اضافہ اور زیادتی کے ہیں۔

هو فضل مالٍ بلاعوضٍ في معاوضة مال بمال.(۱)

فقہاء کی اصطلاح میں ربا یہ ہے کہ مالی معاملات میں ایسی زیادتی کی جائے جو عوض سے خالی ہو اور عقد میں مشروط ہو۔

علامہ مرغینانیؒ ''ربا'' کی تعریف ان الفاظ میں بیان فرماتے ہیں۔

الربو هو الفضل المستحق لأحد المتعاقدين فى المعاوضة الخالى عن عوض شرط فيه.(۲)

ربا کی اقسام:

فقہاء نے دو طرح کے معاملات پر ''ربا'' کا استعمال کیا ہے۔ ایک قرض کے معاملہ میں اور دوسرا خرید وفروخت کے معاملے میں۔

قرض کے معاملہ میں ربا یہ ہے کہ قرض دینے والا اس شرط پر قرض دے کہ اس کو اصل رقم سے

(۱) علامہ نسفی، کنز الدقائق (دار السراج: دار البشائر الاسلامیہ، 2011ء)، 1/431۔

(۲) علامہ مرغینانی، الہدایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 3/82۔

اضافہ کر کے واپس کرے گا، اس کو اردو زبان میں سود کہتے ہیں، دور جاہلیت میں اس طرح کے معاملات کثیر الوقوع تھے،قرآن کریم نے اس کی ممانعت کی اور اس کو بڑا گناہ قرار دیا۔

اور ربا کی دوسری قسم یہ ہے کہ ہم جنس چیزوں کے باہمی تبادلہ میں کمی وزیادتی کی جائے، اس کو بھی آپ ﷺ نے منع فرمایا اور اس طرح کے معاملات میں کمی وزیادتی کے ساتھ ادھار کو بھی ناجائز قرار دیا۔

أنواع الربا: الربا نوعان: ربا نسيئة و ربا فضل.فالنوع الأول ربا النسيئة- من النساء بالمد و هو التأخير- وهو نوعان: أحدهما: قلب الدين على المعسر-وهذا هو أصل الربا في الجاهلية: أن الرجل يكون له على الرجل المال المؤجل، فاذا حل الأجل قال له: أتقضي أم تربي؟فإن وفاه والا زاده هذا في الأجل.[1]

ربا کا حکم:

تمام علماء کا اتفاق ہے کہ ربا حرام ہے،اس کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے جس کا انکار موجب کفر ہے، ربا (سود) گناہ کبیرہ ہے، اللہ رب العزت نے قرآن کریم میں متعدد آیات مبارکہ ربا کی حرمت پر نازل فرمایا ہے:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ.[2]

اسی طرح دوسری آیت کریمہ میں بیان فرمایا:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ.[3]

(۱)صالح بن فوزان، بحوث فقهيه في قضايا عصرية (الرياض: دار العاصمة، 1415ھ)، 105۔

(۲)سورة البقرة: ۲۷۵، ۲۷۶۔

(۳)سورة البقرة: ۲۷۸۔۲۷۹۔

سورہ آلِ عمران کی ایک آیت میں ارشادِ ربانی ہے:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.(۱)

اسی طرح سورہ روم میں اللہ رب العزت نے فرمایا:

وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبًا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ.(۲)

نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بہت سی احادیث مبارکہ سے بھی ربا کی ممانعت اور اس کی حرمت ثابت ہے:

عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ قال: لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آکل الربا، وموکلہ، وشاہدہ، وکاتبہ.(۳)

اس کے علاوہ ربا کے حرام ہونے پر تمام مسلمانوں کا بھی اتفاق ہے؛ کیوں کہ ربا تمام آسمانی شریعتوں میں ممنوع رہی ہے، علامہ ماوردیؒ فرماتے ہیں کہ: اللہ تعالیٰ نے زنا اور ربا کو کسی بھی شریعت میں حلال نہیں کیا ہے۔

قال الماورديؒ: حتی قیل: إن اللہ تعالی ما أحل الزنا ولا الربا في شریعة قط.(۴)

اسی مفہوم کی جانب اشارہ قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ملتا ہے:

وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ.(۵)

حرمت ربا کی حکمت:

ربا کی حرمت یہ امر تعبدی ہے، تاہم اس کے بعض مفاسد سے بھی علماء نے آگاہ کیا ہے، چناں چہ علامہ ''ابن حجر الہیتمیؒ'' کتاب الزواجر میں حرمت ربا کے متعلق یہ نکات تحریر فرماتے ہیں:

(الف) ربا کے حرام ہونے کی حکمت یہ کہ جب کوئی آدمی نقد ایک روپیہ کو دو روپیہ سے فروخت

(۱) سورۃ آل عمران: ۱۳۰۔

(۲) سورۃ الروم: ۳۹۔

(۳) اخرجہ ابو داؤد شریف: 219/2۔

(۴) مصطفی الزحیلی، المعاملات المالیۃ المعاصرۃ (بیروت: مطبعۃ ہادی برس، 2019ء)، 18/2۔

(۵) سورۃ النساء: 161۔

کرے گا تو بلا کسی سبب کے اسے زیادہ مال مل جائے گا؛ حالاں کہ مسلمانوں کے مال کی حرمت اس کے خون کے حرمت کے مانند ہے؛ لہٰذا اس کو پامال کرنے کی اجازت ہرگز کسی کو نہیں دی جائے گی۔

اور اگر ایک روپیہ کو دو روپیہ ادھار کے عوض فروخت کیا جائے تو اس صورت میں اس روپیہ سے وہ زیادہ درہم ہوسکتا ہے یا نہیں؟ یہ نفع موہوم ہے اور اس موہوم نفع کے مقابلہ میں ایک درہم لینے سے فریق ثانی کو ضرر اور تنگی ہوگی۔

وأبدوا لتحريم الربا أمورا غير مطردة فِي كل أنواعه، ومن ثم قلت فيما مر إن بعضه تعبدي: منها: أنه إذا باع درهما بدرهمين نقدا أو نسيئة أخذ في الأول زيادة من غير عوض، وحرمة مال المسلم كحرمة دمه وكذا في الثاني لأن انتفاع الأخذ بالدرهم الزائد أمر موهوم، فمقابلة هذا الانتفاع الموهوم بدرهم زائد فيه ضرر أي ضرر. (۱)

(ب) سود بطور خاص غریبوں کے لیے نقصان دہ ہے؛ کیوں کہ قرض دینے والا عام طور پر امیر اور قرض لینے والا غریب ہوتا ہے، اگر امیر آدمی کو زائد معاوضہ لینے کی اجازت دے دی جائے تو اس سے فقیر کو ضرر پہنچے گا اور یہ رحمت خداوندی کی شایان شان نہیں ہے۔

ومنها: أن الغالب غنى المقرض وفقر المستقرض، فلو مكن الغني من أخذ أكثر من المثل أضر بالفقير ولم يلق برحمة الرحمن الرحيم. (۲)

(ج) احسان اور بھلائی کا جذبہ ختم ہوجاتا ہے؛ کیوں کہ اگر ایک درہم کے بدلے دو درہم لینے کی اجازت دے دی جائے تو کوئی بھی آدمی ایک درہم قرض ایک درہم کے لیے نہیں دے گا اور اس سے بھلائی اور احسان کا جذبہ ختم ہوجائے گا۔

ومنها: أن الربا يفضي إلى انقطاع المعروف والإحسان الذي في القرض إذ لو حل درهم بدرهمين ما سمح أحد بإعطاء درهم بمثله. (۳)

(د) صنعت وحرفت، تجارت اور دیگر کاروبار کا نظام خراب ہوجاتا ہے؛ کیوں کہ جس آدمی کو

---

(۱) علامہ الهيثمي، الزواجر (بیروت: دار الفکر، 1987ء)، 1/370۔

(۲) علامہ الهيثمي، الزواجر (بیروت: دار الفکر، 1987ء)، 1/370۔

(۳) علامہ الهيثمي، الرواجر (بیروت: دار الفکر، 1987ء)، 1/370۔

ایک درہم کے بدلے دو درہم مل رہا ہو، وہ کیسے محنت ومشقت، تجارت وزراعت کی تکلیف سمجھ سکے گا، جس کے باعث دنیوی نظام میں فساد پیدا ہوگا؛ کیوں کہ صنعت وحرفت اور تجارت کے بغیر دنیوی نظام درست نہیں رہ سکتا ہے۔

ومنها: أنه لو حل ربا الفضل لبطلت المكاسب والتجارات إذ من يحصل درهمين بدرهم كيف يتجشم مشقة كسب أو تجارة وببطلانهما تنقطع مصالح الخلق، إذ مصالح العالم لا تنتظم إلا بالتجارات والعمارات والحرف والصناعات. (۱)

(۲۷) اشیاء کے کیلی یا وزنی ہونے کا مدار؟

جن چیزوں کے متعلق نص (حدیث) میں کچھ بھی صراحت نہیں ہے کہ وہ کیلی ہے یا وزنی ہے تو وہ لوگوں کی عادت اور عرف کے مطابق کیلی یا وزنی ہوگا، اگر لوگ اس کو کیل کے ذریعہ کاروبار کرتے ہیں تو وہ چیز کیلی شمار ہوں گی اور اگر وزن کے ذریعہ کاروبار کرتے ہیں تو وزنی شمار ہوں گی؛ کیوں کہ عرف بھی دلیل شرعی ہے، اس سے بھی احکام کا ثبوت ہوتا ہے۔

اور جن چیزوں کے متعلق نص میں کیلی یا وزنی ہونے کی صراحت ہے وہ ہمیشہ کیلی یا وزنی رہیں گی یا عرف کے مطابق اس کا حکم جاری ہوگا یعنی لوگوں کے کاروبار کے مطابق احکام جاری ہوں گے۔

اس دوسرے مسئلہ میں حضرات طرفینؒ اور امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے۔

حضرات طرفینؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جن چیزوں کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیلی یا وزنی ہونے کی صراحت کر دی ہے وہ ہمیشہ کیلی اور وزنی ہی رہیں گی، عرف کی تبدیلی کی وجہ سے اس کے کیلی اور وزنی ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑے گا؛ کیوں کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے کیلی اور وزنی ہو چکی ہیں۔

قوله: وكل شيء نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على تحريم التفاضل فيه كيلا

---

(۱) علامہ الهيثمي، الزواجر (بيروت: دار الفكر، 1987ء)، 370/1۔

فهو مكيل أبدا، وإن ترك الناس الكيل فيه مثل الحنطة والشعير والتمر، والملح؛ لأن النص أقوى من العرف، والأقوى لا يترك بالأدنى فعلى هذا إذا باع الحنطة بجنسها متساوية وزنا، أو الفضة بجنسها متماثلا كيلا لا يجوز عند أبي حنيفة ومحمد.(۱)

وجہ استدلال:

حضرات طرفین ؒ فرماتے ہیں کہ نص عرف کی بہ نسبت زیادہ قوی ہے، پس جس چیز کے متعلق کیلی یا وزنی ہونے کی صراحت ہوگئی ہو، وہ تا قیامت کیلی اور وزنی ہی باقی رہیں گی، اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی ہے۔

وما نص على تحريم الربا فيه كيلاً فهو كيلي ابدا كالبر، والشعير، والتمر، والملح او على تحريمه وزنا فهو وزني ابداً كالذهب والفضة ولو تعورف بخلافه. وفي حاشيته: ولو تعورف بخلافه: لان النص قاطع واقوى من العرف، والاقوى لا يترك بالادنى.(۲)

امام ابو یوسف ؒ کا نقطہ نظر:

امام ابو یوسف ؒ فرماتے ہیں کہ جن چیزوں کے متعلق آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیلی یا وزنی ہونے کی صراحت کی ہے، وہ اس زمانے کے عرف اور لوگوں کے تعامل کی وجہ سے تھا؛ لہٰذا جب عرف بدل جائے تو حکم بھی بدل جائے گا اور اس کیلی اور وزنی چیز میں عرف کے مطابق احکام جاری ہوں گے۔

وعن أبي يوسف ؒ أنه يعتبر العرف على خلاف المنصوص عليه أيضا؛ لأن النص على ذالك لمكان العادة فكانت هي المنظور إليها وقد تبدلت.(۳)

وجہ استدلال:

امام ابو یوسف ؒ فرماتے ہیں کہ عرف کی تبدیلی کی وجہ سے ان چیزوں کے کیلی اور وزنی ہونے میں تبدیلی پیدا ہوگی؛ کیوں کہ عرف کی بنیاد پر ہی نص آیا ہے؛ لہٰذا جب عرف کے اندر تبدیلی ہوگئی تو

(۱)علامہ حدادی، الجوهرة النيرة (المطبعة الخيريه، 1322ھ)، 1/213۔

(۲)علامہ حلبی، ملتقى الابحر (استنبول: سیفا، 2019ء)، 350۔

(۳)علامہ مرغینانی، الهدایہ مع الدرایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 3/84۔

اس حکم کے اندر بھی تبدیلی ہوگی اور جو کیلی چیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کیلی تھی؛ لیکن اب وہ کیلی نہیں ہے تو اس کا حکم بدل جائے گا اور عرف کے مطابق جاری ہوگا۔

وعن أبي يوسف أنه يعتبر العرف على خلاف المنصوص عليه أيضا لأن النص على ذلك بمكان العرف وقد تبدل فيتبدل حكمه.(۱)

مفتی بہ قول کی تعیین:

مذکورہ مسئلہ میں تصحیح مختلف ہے، بعض کتب فقہ میں حضرات طرفینؒ کے نقطۂ نظر کو صحیح اور ان کی دلیل کو قوی اور مضبوط کہا گیا ہے، جب کہ بعض کتب فقہ میں امام ابو یوسفؒ کے قول کو عادۃ القیاس کی وجہ سے مفتی بہ کہا گیا ہے۔ علامہ بابرتیؒ نے "العنایہ" میں اور منلا خسروؒ نے "درر الحکام" میں حضرات طرفینؒ کے قول اور ان کی دلیل کو راجح کہا ہے، نیز اصحاب متون نے بھی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کو بیان کیا ہے، امام ابو یوسفؒ کے قول کو بیان نہیں کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات طرفینؒ کا نقطۂ نظر قوی ہے۔

والحاصل أن فيه روايتين، والفتوى على الأول وقد عرفت الفرق. وقوله في الكافي: الفتوى على عادة الناس.(۲)

وكل ما نص على التحريم فيه وزنا كالذهب والفضة فهو موزون أبداً؛ لأن النص أقوى من العرف لكونه حجة على من تعارف وعلى من لم يتعارف، والعرف ليس بحجة إلا على من تعارف به، والأقوى لا يترك بالأدنى.(۳)

ثم اكثر الفقهاء على ان ما نص عليه النبى الكريم صلى الله عليه وسلم بحرمة التفاضل فيه كيلاً بيقى مكيلاً فى الشرع الى الابد، وتجب المساواة بالكيل عندتبادله بالمتجانس، وما نص على تحريم التفاضل فيه وزناً، فهو موزون ابداً .... هذا

---

(۱) داماد افندی، مجمع الانهر (دار احياء التراث العربى)، 86/2۔

(۲) ابن همام، فتح القدير (بيروت: دار الفكر)، 16/7۔

(۳) البابرتى، العنايه شرح الهدايه (بيروت: دار الفكر)، 14/7۔

مذهب الشافعية والحنابلة والمالكية، وهو الصحيح من مذهب ابی حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالی.[1]

فإن كل ما نص رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على تحريم التفاضل فيه كيلا فهو كيلي أبدا، وإن ترك الناس الكيل فيه مثل الحنطة والشعير والتمر والملح فإن كل ما نص رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على تحريم التفاضل فيه كيلا فهو كيلي أبدا، وإن ترك الناس الكيل فيه مثل الحنطة والشعير والتمر والملح.[2]

بعض فقہاء نے عرف کا اعتبار کرتے ہوئے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو مفتی بہ بیان کیا ہے، علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ، علامہ طحطاوی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ اسی قول پر فتوی کے قائل ہیں۔

علامہ کاسانیؒ "بدائع الصنائع" میں تحریر فرماتے ہیں:

وروي عن أبي يوسف رحمه الله أنه إذا غلب استعمال الوزن فيها تصير وزنية، ويعتبر التساوي فيها بالوزن، وإن كانت في الأصل كيلية.[3]

حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار میں ہے:

وقد وجد في الغياثية: عن أبي يوسف ؒ أنه يجوز استقراضه وزنا إذا تعارف الناس ذلک وعليه الفتوى، انتهى.[4]

عزیز الفتاوی میں ہے:

محقق ابن ہمام نے اس کو ترجیح دی ہے اور کافی میں کہا:

الفتوى على عادة الناس.[5]

فتاوی دار العلوم زکریا میں ہے:

---

(۱) مفتی تقی عثمانی، فقه البیوع (دمشق: دار القلم، 2018ء)، 639/2۔

(۲) منلا خسرو، درر الحکام شرح مجلة الاحکام (دار احیاء الکتب العربیه)، 187/2۔

(۳) علامه کاسانی، بدائع الصنائع (بیروت: دار الکتب العلمیه، 1986ء)، 194/5۔

(۴) علامه الطحطاوی، حاشیة الطحطاوی علی الدر (بیروت: دار الکتب العلمیه، 2017ء)، 415/7۔

(۵) مفتی عزیز الرحمن، عزیز الفتاوی (کراچی: دار الاشاعت، 2001ء)، 625/1۔

اس لیے کہ اب آٹا وزنی بن چکا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب کیلی میں وزنی ہونے کا عرف بن جائے تو وزن کے ساتھ برابر فروخت کرنا جائز اور درست ہے اور اسی پر فتوی ہے۔

وقال مصطفی احمد الزرقاء: خلافا لأبی یوسف الذی یعتبر المقیاس المتعارف فیھما مطلقاً فی کل زمن بحسبہ، ویتبدل مقیاس التساوی بتغیر العرف تبعاً لہ حیث یعلل النص بالعرف الذی کان قائماً وقت ورودہ، فلایکون اتباع العرف عندأبی یوسفؒ مخالفاً للنص، بل یراہ ھو الموافق للنص.(۱)

(۲۸) ایک روپیہ کی بیع دو روپیہ سے کرنے کا حکم

ثمنِ خلقی (سونا اور چاندی) کے متعلق تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ جب سونے کا سونے سے یا چاندی کا چاندی سے تبادلہ ہو تو کمی اور زیادتی جائز نہیں ہے؛ البتہ ثمن خلقی کے علاوہ جو کرنسیاں آج ہمارے عرف میں رائج ہیں اور ثمن کا درجہ اختیار کر چکے ہیں یعنی جو اصطلاح کے اعتبار سے ثمن ہو گئے ہیں، اس میں کمی وزیادتی جائز ہے یا نہیں؟ دونوں کا حکم یکساں ہے یا الگ الگ ہے۔

اس کو سمجھنے سے پہلے اس تمہید کو سمجھنا ضروری ہے کہ جب فلس، روپیہ اور ڈالر وغیرہ کی باہم خرید وفروخت ہو تو اس کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں:

(۱) ایک غیر معین پیسہ کی بیع دو غیر معین پیسوں کے عوض کی جائے۔

(۲) ایک معین پیسہ کی بیع دو غیر معین پیسوں سے کی جائے۔

(۳) ایک غیر معین پیسہ کی بیع دو معین پیسوں سے کی جائے۔

(۴) ایک معین پیسہ کی بیع دو معین پیسوں سے کی جائے۔

قال: ویجوز بیع الفلس بالفلسین بأعیانھما إلخ بیع الفلس بجنسہ متفاضلا علی أوجہ أربعۃ: بیع فلس بغیر عینہ بفلسین بغیر أعیانھما. وبیع فلس بعینہ بفلسین بغیر

---

(۱) مفتی رضاء الحق، فتاوی دار العلوم زکریا (ممبئی: مجلس البحوث والافتاء، 2016ء)، 5/344۔

أعيانهما. وبيع فلس بغير عينه بفلسين بأعيانهما. وبيع فلس بعينه بفلسين بأعيانهما. والكل فاسد سوى الوجه الزابع. (۱)

ان چاروں صورتوں میں پہلی تین صورتیں اتفاقی طور پر جائز نہیں ہیں، البتہ چوتھی صورت میں حضرات شیخینؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے۔

حضرات شیخینؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے ایک معین فلس سے دو متعین فلس کو خریدا یعنی باہم متعین فلوس کا کمی وزیادتی کے ساتھ تبادلہ کیا تو یہ جائز ہے، اس میں ربا (سود) نہیں ہے، پس کمی وزیادتی کے باوجود یہ معاملہ جائز ہوگا۔

قال ویجوز بیع الفلس بالفلسین باعیانهما عند أبي حنیفةؒ وابی یوسفؒ...... لهما ان الثمنیة في حقهما تثبت باصطلاحهما اذ لا ولایة للغیر علیهما فتبطل باصطلاحهما و اذا بطلت الثمنیة تتعین بالتعیین. (۲)

وجہ استدلال:

حضرات شیخینؒ فرماتے ہیں کہ فلوس عاقدین کے حق میں ثمن اس بنیاد پر ہے کہ ان دونوں نے اس پر اتفاق کرلیا ہے؛ جب کہ غیر کو ان دونوں پر کوئی ولایت نہیں ہے کہ وہ ان کو منع کریں جو چیزیں ان دونوں کے اتفاق کر لینے سے ثابت ہوئی ہیں، وہ ان دونوں کے اتفاق کرنے سے باطل بھی ہو جائے گی، چناں چہ فلوس کا ثمن ہونا ان دونوں کے حق میں ان دونوں کے اتفاق رائے سے ہوا ہے؛ اس لیے ان دونوں کے اتفاق سے باطل بھی ہوجائے گا اور جب ثمنیت باطل ہوگئ تو کمی وزیادتی کے ساتھ فروخت کرنے میں ربا کا تحقق نہیں ہوگا؛ اس لیے کمی وزیادتی کے ساتھ بیع جائز ہوگی۔

ولهما أن الثمنیة في حقهما تثبت باصطلاحهما إذ لا ولایة لغیرهما علیهما وما ثبت

---

(۱) علامہ البابرتی، العنایہ شرح الهدایہ (بیروت: دار الفکر)، 7/20۔

(۲) علامہ مرغینانی، الهدایہ مع الدرایہ (دیوبند: نعیمیہ)، 3/83۔

باصطلاحهما في حقهما يبطل باصطلاحهما كذلك.[۱]

امام محمدؒ کا نقطۂ نظر:

امام محمدؒ فرماتے ہیں: ایک فلس یعنی ایک روپے کی بیع دو روپیوں سے اور ایک ڈالر کی بیع دو ڈالر سے جائز نہیں ہے۔

وقال محمدؒ: لا يجوز.[۲]

وجہ استدلال:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ صرف ان دونوں کے اتفاق سے فلوس ثمن نہیں بنا ہے؛ بلکہ فلوس کے ثمن ہونے پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے؛ اسی لیے صرف ان دونوں کے اتفاق کر لینے سے اس کی ثمنیت باطل نہیں ہوگی اور جب ثمنیت ختم نہیں ہوگی تو کمی وزیادتی کے ساتھ بیع جائز نہیں ہوگی۔

وجه قول محمد أن الثمنية ثبتت باصطلاح الكل فلا تبطل باصطلاحهما وإذا بقيت أثمانا لا تتعين فصار كما لو كانا بغير عينهما.[۳]

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہ کے طرز استدلال سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات شیخینؒ کا قول راجح اور مفتی بہ ہے، چناں چہ انہوں نے امام محمدؒ کے نقطۂ نظر اور دلیل کو بیان کرنے کے بعد حضرات شیخینؒ کی دلیل کو بیان کیا۔[۴]

علامہ بدر الدین العینیؒ نے "البنایہ" میں اور علامہ الزیلعیؒ نے "تبیین الحقائق" میں حضرات شیخین کے نقطۂ نظر کو استحسان سے تعبیر فرمایا ہے اور ترجیحات کے باب میں استحسان وجوہ ترجیح میں ہے، جس سے حضرات شیخینؒ کا نقطۂ نظر راجح اور قوی معلوم ہوتا ہے، نیز اصحاب متون نے بھی انہیں

(۱) البابرتی، العنایہ (بیروت: دار الفکر)، 21/7۔

(۲) علامہ مرغینانی، الهدایہ مع الدرایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 83/3۔

(۳) ابن همام، فتح القدير (بيروت: دار الفكر)، 22/7۔

(۴) علامہ مرغینانی، الهدایہ مع الدرایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 83/3۔

کے قول کو اختیار فرمایا ہے۔

ويجوز بيع الفلس بالفلسين بأعيانهما .... عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله استحساناً. (١)

وأما بيع الفلس بالفلسين...... جاز عند أبي حنيفة وأبي يوسف استحسانا. (٢)

وجاز بيع فلس معين بفلسين معينين خلافا لمحمد.

صاحب احسن الفتاویٰ نے بھی شیخین کے قول کو ترجیح دیا ہے چناں چہ وہ لکھتے ہیں:

لہٰذا میری رائے میں موجودہ دور کی علامتی کرنسی نوٹ کے تبادلہ کے مسئلہ میں امام مالک یا امام محمد رحمہا اللہ تعالیٰ کا مسلک اختیار کرنے سے سود کا دروازہ چوپٹ کھل جائے گا اور ہر سودی کاروبار اور لین دین کو اس مسئلہ کی آڑ بنا کر اسے جائز کر دیا جائے گا غالب گمان یہ ہے کہ اگر وہ فقہاء جنہوں نے ایک سکے کے دو سکوں سے تبادلہ کو جائز قرار دیتے ہیں، ہمارے موجودہ دور میں باحیات ہوتے اور کرنسی کی تبدیلی کا مشاہدہ کرتے تو وہ ضرور اس معاملے میں حرمت کا فتوی دیتے، جس کی تائید بعض متقدمین فقہاء کے قول سے ہوتی ہے، چناں چہ ماوراء النہر کے فقہاء عدالی اور غطارفہ میں کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کو حرام قرار دیتے تھے۔ (٤)

مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم نے امام محمد رحمہ اللہ کے قول کو راجح قرار دیا ہے، چناں چہ وہ فرماتے ہیں کہ میری رائے میں موجودہ دور کی علامتی کرنسی نوٹ کے تبادلے کے مسئلہ میں امام مالکؒ یا امام محمدؒ کا قول اختیار کرنا مناسب ہے؛ اس لیے کہ امام شافعیؒ یا امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا

(١) علامہ العینی، البنایہ شرح الهدایہ (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2000ء)، 280/8۔

(٢) علامہ زیلعی، تبیین الحقائق (القاھرۃ: المطبعۃ الکبری الامیریہ، 1313ھ)، 91/4۔

(٣) علامہ حلبی، ملتقی الابحر (استنبول: سیفا، 2019ء)، 350۔

(٤) مفتی رشید لدھیانوی، احسن الفتاوی (دیوبند: زکریا بکڈپو، 1996ء)، 76/7۔

مسلک اختیار کرنے سے سود کا دروازہ کھل جائے گا اور ہر سودی کاروبار اور لین دین کو اس مسئلہ کی آڑ بنا کر اسے جائز کر دیا جائے گا۔

وجہ ترجیح کے طور پر بیان فرماتے ہیں کہ اگر امام محمدؒ کے قول کا موازنہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول سے کیا جائے تو امام محمدؒ کی دلیل بھی بہت مضبوط اور راجح معلوم ہوتی ہے؛ اس لیے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان سکوں کی ثمنیت ختم کرنے کے بعد ہی کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے جواز کا حکم دیا جاتا ہے؛ جب کہ سکوں کے ثمنیت ختم کرنے کا صحیح مقصد سمجھ میں نہیں آتا ہے۔(١)

پرانے نوٹ کو کم قیمت میں تبدیل کرنا:

جب ایک ملک کی کرنسی کا اسی ملک کی کرنسی سے تبادلہ کیا جائے تو برابری کے ساتھ تبادلہ کرنا ضروری ہے؛ کیوں کہ علماء نے ایک ملک کی کرنسی کو ایک جنس تسلیم کیا ہے اور جب ہم جنس سے تبادلہ ہو رہا ہو تو کمی و زیادتی سود ہے؛ اس لیے دونوں کے درمیان تفاضل ناجائز اور حرام ہوگا۔

اگر کسی کے پاس کوئی نوٹ ہو اور وہ پرانا ہو گیا ہو یا پھٹ گیا ہو جس کو مارکیٹ میں لوگ استعمال نہیں کرتے ہیں تو اس صورت میں جو آدمی کم قیمت پر اس نوٹ کو لینا چاہتا ہے، اس کے لیے ایک صورت ہے کہ وہ اس نوٹ کے بدلے کوئی سامان اس سے فروخت کر دے اور سامان کے سلسلے میں جو قیمت وہ لوگ آپس میں طے کر لیں وہ صحیح اور درست ہے، اس کے بدلے اس نوٹ کو لینا اور تبدیل کرنا جائز ہوگا۔

احسن الفتاوی میں ایسے نوٹ کو بدلنے سے متعلق یہی تفصیل مذکور ہے:

> یہ بیع ربا ہونے کی وجہ سے حرام ہے، حالت اضطرار میں یہ صورت اختیار کی جاسکتی تھی کہ سو روپے کے نوٹ کے عوض اسی روپے کی مالیت کا سامان خرید لیتے۔

---

(١) مفتی تقی عثمانی، اسلام اور جدید معاشی مسائل (دیوبند: ادارہ فیصل، 2016ء)، 3/160-161۔

(٢) مفتی رشید لدھیانوی، احسن الفتاوی (دیوبند: زکریا بکڈپو، 1996ء)، 7/22۔

(۲۹) آٹے کو ستو کے عوض فروخت کرنے کا حکم

جن چیزوں کے باہم تبادلہ کی صورت میں ربا پایا جاتا ہے، ان کو اٹکل سے خریدنا اور فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح کمی وزیادتی کے ساتھ تبادلہ کرنا بھی جائز نہیں ہے، اگر برابری کے ساتھ خریدا اور بیچا جائے تو درست ہے؛ البتہ آٹے کی بیع ستو کے عوض برابری کے ساتھ ہوگی یا نہیں؟ اس سلسلے میں امام ابوحنیفہؒ اور حضرات صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ آٹے کو ستو کے عوض بیچنا جائز نہیں ہے، نہ ہی برابری کے ساتھ اور نہ ہی کمی وزیادتی کے ساتھ اس بنیاد پر کہ آٹے کو بھونے ہوئے گندم کے عوض بیچنا جائز نہیں ہے اور نہ ہی ستو کو گندم کے عوض بیچنا جائز ہے، جس طرح ان دونوں کی بیع باہم جائز نہیں ہے؛ اسی طرح ان کے اجزاء کی بیع بھی باہم جائز نہیں ہے؛ اس لیے کہ دونوں کے درمیان من وجہ مجانست موجود ہے۔

وبيع الدقيق بالسويق لايجوز عند ابى حنيفة عليه الرحمة متفاضلاً ولا متساوياً؛ لانه لايجوز بيع الدقيق بالمقلية ولا بيع السويق بالحنطة فكذا بيع اجزائهما لقيام المجانسة من وجه.[1]

وجہ استدلال:

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس برتن میں آٹا رکھا گیا ہو اسی برتن میں ستو ڈالا جائے تو ستو کا وزن کم ہو جائے گا اور آٹا کا وزن بڑھ جائے گا، اسی تفاضل کے شبہ کی وجہ سے آٹے کی بیع ستو کے عوض جائز نہیں ہے۔

لأنه لا يجوز بيع الحنطة المقلوة بالحنطة غير المقلوة ولا بيع السويق بالحنطة فكذا بيع أجزائهما لقيام المجانسة من وجه يعني أنه لا مجانسة بين الحنطة والسويق صورة فعرفنا المجانسة باعتبار ما في الضمن والذي في ضمن الحنطة دقيق فثبتت

---

(۱) علامہ مرغینانی، الهدایه (دیو بند: کتب خانہ نعیمیہ)، 86/3۔

المجانسة بين الدقيق والسويق.[۱]

حضرات صاحبینؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ آٹے کی بیع ستو کے عوض متساویاً (برابری کے ساتھ) اور متفاضلاً (کمی وزیادتی کے ساتھ) دونوں طرح جائز ہے۔

وقال أبو يوسف ومحمد يجوز بيع الدقيق بالسويق؛ لأنهما جنسان باختلاف المقصود؛ لأنه يقصد بالدقيق اتخاذ الخبز، والعصائد ولا يحصل شيء من ذلك بالسويق.[۲]

وجہ استدلال:

حضرات صاحبینؒ آٹا اور ستو دونوں کو دو مختلف جنس مانتے ہیں؛ اگرچہ اصل کے اعتبار سے دونوں ہم جنس ہی ہیں؛ اگرچہ اب ان دونوں کا مقصود بدل گیا ہے، اس طور پر کہ آٹا سے روٹی اور پراٹھا پکاتے ہیں، جب کہ یہ مقصد ستو سے حاصل نہیں ہوگا اور ستو کو گھول کر پیتے ہیں، شکر وغیرہ کے ساتھ کھاتے ہیں، اور یہ مقصد گندم سے حاصل نہیں ہوگا، گویا اصل کے اعتبار سے اگرچہ یہ دونوں ایک جنس ہیں؛ لیکن مقصد بدل جانے کی وجہ سے الگ الگ جنس ہو گئے ہیں، جب دونوں الگ الگ جنس ہو گئے تو متساویاً اور متفاضلاً دونوں طرح بیع صحیح ہوگی۔

لأنهما أي دقيق الحنطة وسويقها مثلا جنسان وإن رجعا إلى أصل واحد لاختلاف المقصود اختلافا كثيرا بعد القلي والطحن.[۳]

مفتی بہ قول کی تعیین:

مذکورہ مسئلہ میں علامہ مرغینانیؒ دونوں نقطۂ نظر کو بیان کرنے کے بعد امام ابوحنیفہؒ کی تائید میں تحریر فرماتے ہیں کہ سب سے اہم مقصد یہ ہے کہ یہ دونوں تغذی (خوراک) کے طور پر مستعمل ہیں،

---

(۱) علامہ حدادی، الجوهرة النيرة (المطبعة الخيرية)، 1/214۔

(۲) علامہ حدادی، الجوهرة النيرة (المطبعة الخيرية)، 1/214۔

(۳) ابن همام، فتح القدير (بيروت: دار الفكر)، 7/24۔

اس اعتبار سے دونوں کا مقصد ایک ہے، لہٰذا چھوٹے مقصد کے فوت ہونے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، الحاصل مقصد کے اعتبار سے دونوں ایک ہے؛ اس لیے دونوں کی بیع باہم جائز نہیں ہے، نیز اس صورت میں ربا کا شبہ بھی باقی رہتا ہے، جس کی بنیاد پر احتراز کرنا ضروری ہے۔

قلنا أعظم المقاصد هي متحدة فيه وهو التغذي فلا يبالى بفوات بعضها الذي هو دون المقصد الأعظم بدليل الحكم باتحاد الجنس في الحنطة المقلية وغير المقلية حتى امتنع بيع أحدهما بالآخر كما ذكرناه. (۱)

قلنا: معظم المقصود هو التغذى تشملهما و لا يبالى بفوات البعض كالمقلية مع غير المقليةو العلكة بالمسوسة. (۲)

امام ابوحنیفہؒ کے اس قول کی تائید مختلف کتب فتاوی سے ہوتی ہے، چناں چہ بعض فقہاء نے حضرات صاحبینؒ کے مذہب کو بیان کرنے کے بعد ان کی دلیل کا جواب اس انداز میں دیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی امام صاحبؒ کا مذہب ہی راجح اور قوی ہے۔

ولا بيع دقيق بسويق مطلقا ولو متساويا لعدم المسوى فيحرم لشبهة الربا خلافا لهما. وفى الشامية: وكذا اقتصر على ذكر الخلاف في هذه المسألة في الهداية وغيرها وفي شرح درر البحار ومنع اتفاقا أن يباع البر بأجزائه كدقيق وسويق ونخالة والدقيق بالسويق ممنوع عنده مطلقا. (۳)

اصحاب متون نے بھی امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کو بیان کرنے پر اکتفاء کیا ہے، علامہ حصکفیؒ نے امام صاحب رحمہ اللہ کے مذہب کو صراحت کے ساتھ بیان کرنے کے بعد حضرات صاحبینؒ کے مذہب کی جانب ''عندهما'' سے اشارہ کرنے پر اکتفاء کیا ہے۔

ويجوز بيع الدقيق بالدقيق متماثلاً كيلاً لا بالسويق اصلاً خلافا لهما. (۴)

---

(۱) ابن همام، فتح القدير (بيروت: دار الفكر)، 25/7۔

(۲) علامه مرغيناني، الهدايه مع الدرايه (ديو بند: كتب خانه نعيميه)، 86/3۔

(۳) ابن عابدين، رد المحتار (بيروت: دار الفكر، 1992ء)، 184/5۔

علامه الموصلي، الاختيار لتعليل المختار (بيروت: دار الكتب العلميه، 1937)، 32/2۔

(۴) علامه حلبي، ملتقى الابحر (استنبول: سيفا، 2019ء)، 350۔

ان کے علاوہ تمام کتب فقہیہ کی عبارتوں کا ماحصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر قوی اور مضبوط ہے، نیز اس قول پر عمل کرنے کی صورت میں ربا کے احتمال سے بھی انسان محفوظ رہ سکتا ہے، اس کے علاوہ امام صاحب رحمہ اللہ کے مذہب کو مستحکم کرنے کے لیے یہ دلیل بھی مفید ہے کہ جہاں حلت اور حرمت جمع ہو جائے وہاں حرمت کا اعتبار کرتے ہوئے اس سے احتراز کیا جائے گا۔

إذا اجتمع الحلال و الحرام أو المحرم و المبيح غلب الحرام و المحرم۔ (۱)

و لا بيع الدقيق بالسويق مطلقا أيضا إذ لا يجوز بيع الدقيق بالمشوية و لا بيع السويق بالحنطة فكذا بيع أجزائهما لقيام المجانسة من وجه۔ (۲)

و لا يجوز بيع الدقيق بالسويق متفاضلا و لا متساويا عند أبي حنيفة..... و لا يجوز بيع الدقيق بالسويق متفاضلا و لا متساويا عند أبي حنيفة۔ (۳)

لا يجوز بيع الدقيق بالسويق أي أجزاء حنطة مقلية و الدقيق أجزاء حنطة غير مقلية أصلا أي لا متفاضلا و لا متساويا عند الإمام لأنه لا يجوز بيع الدقيق بالمقلية و لا بيع السويق بالحنطة فكذا بيع أجزائهما لقيام المجانسة۔ (۴)

گندم کو آٹے کے عوض فروخت کرنے کا حکم:

جب گندم کو اس کے آٹے کے عوض فروخت کیا جائے یا چاول کو اس کے آٹے کے عوض فروخت کیا جائے تو چاول اور گندم میں جتنا آٹا ہے، اس سے زیادہ آٹا دینا ضروری ہوگا؛ تا کہ آٹا آٹے کے عوض ہو جائے اور زائد آٹا بھوسی کے عوض ہو جائے اسی طرح دونوں عوض نقد ہوں تو یہ صورت جائز ہے، اس میں ربا نہیں ہوگا۔

علامہ مرغینانیؒ ''ہدایہ'' میں تحریر فرماتے ہیں:

(۱) عمیم الاحسان، قواعد الفقه (کراچی: الصدف پبلشرز)، 56/1۔
(۲) منلا خسرو، درر الحکام شرح غرر الاحکام (دار احیاء الکتب العربیه)، 188/2۔
(۳) الزیلعی، تبیین الحقائق (قاهره: المطبعة الکبری الامیریه، 1313ھ)، 96/4۔
(۴) شیخ زاده، مجمع الانهر (دار احیاء التراث العربی)، 87/2۔
الغنیمی، اللباب فی شرح الکتاب (بیروت: المکتبة العلمیة)، 40/2۔

ولا يجوز بيع الحنطة بالدقيق ولا بالسويق لأن المجانسة باقية من وجه؛ لأنهما من أجزاء الحنطة والمعيار فيهما الكيل، لكن الكيل غير مسو بينهما. [1]

مذکورہ بالا عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء نے گندم کی بیع آٹا کے عوض اس بنیاد پر نا جائز کہا کہ ان دونوں میں کیل کے اعتبار سے برابری نہیں ہوسکتی ہے؛ لیکن اب اس میں عرف بدل چکا ہے، گندم وزنی بن چکا ہے، اس لیے کمی وزیادتی کے ساتھ بیع درست ہے اور اس مسئلہ میں فتوی امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے۔

(۳۰) زندہ جانور کو گوشت سے فروخت کرنا

اگر گوشت کی خرید وفروخت زندہ جانور کے عوض کی جائے تو، اس کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں، بعض صورتیں بالاتفاق جائز ہیں جب کہ بعض میں اختلاف ہے، اگر گوشت کی خرید وفروخت اس کی جنس کے جانور سے نہ کی جائے ، مثلاً: اونٹ کا گوشت بکری کے عوض فروخت کیا تو یہ بالاتفاق جائز ہے، اس میں اس تفصیل کی بھی ضرورت نہیں ہے کہ بکری کا گوشت کم ہے، یا زیادہ ہے یا برابر ہے، جیسا کہ مختلف الاجناس گوشت کی خرید وفروخت قلت وکثرت کا اعتبار کیے بغیر جائز ہے۔

اور اگر زندہ جانور کو اسی جنس کے جانور کے گوشت کے ساتھ خریدا جائے تو اس صورت میں حضرات شیخینؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے۔

حضرات شیخینؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جب بکری کے گوشت کی خرید وفروخت زندہ بکری سے کی جائے تو کمی وزیادتی کے ساتھ خریدنا اور بیچنا جائز ہے۔

قال: ويجوز بيع اللحم بالحيوان عند أبي حنيفة رحمه الله وأبي يوسف رحمه الله. [2]

وجہ استدلال:

حضرات شیخینؒ فرماتے ہیں کہ جب گوشت کی خرید وفروخت جانور سے کی جائے تو یہاں وزنی چیز

---

(۱) مرغيناني، الهدايه مع الدرايه (بيروت: دار احياء التراث العربى)، 63/3۔

(۲) مرغيناني، الهدايه (ديو بند: نعيميه)، 87/3۔

کی بیع غیر وزنی چیز یعنی عددی سے ہوگی؛ اسی وجہ سے کمی وزیادتی کے باوجود بیع جائز اور درست ہے۔

ویجوز بیع اللحم بالحیوان ولو من جنسه عند أبي حنیفة وأبي یوسف؛ لأنه بیع الموزون بما لیس بموزون، فیجوز کیف کان بشرط التعیین لاتحاد الجنس. (۱)

امام محمدؒ کا نقطۂ نظر:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر بکری کا الگ کیا ہوا گوشت، اس گوشت سے زیادہ ہو جائے جو زندہ بکری میں ہے تب تو جائز ہے؛ ورنہ جائز نہیں ہے۔

وقال محمد: إذا باعه بلحم من جنسه لایجوز إلا إذا کان اللحم المفرز أکثر. (۲)

وجہ استدلال:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب گوشت کی خرید وفروخت زندہ جانور سے کی جائے تو ضروری ہے کہ جانور میں جتنا گوشت ہے، الگ کیا ہوا گوشت اس کے مقابل میں زیادہ ہو؛ تاکہ زائد حصہ سقط یعنی سری، پائے کے مقابلے ہو جائے۔ تبھی خرید وفروخت جائز اور درست ہوگی۔

قال في التصحیح: وشرط محمد زیادة اللحم؛ لیکون الزائد بمقابلة السقط؛ کالزیت بالزیتون. (۳)

مفتی بہ قول کی تعیین:

زندہ جانور کو ہم جنس جانور کے گوشت سے فروخت کرنا جائز ہے؛ کیوں کہ گوشت وزنی ہے اور جانور عددی ہے اور جب عددی چیزوں کا وزنی چیزوں سے تبادلہ کیا جائے تو کمی وزیادتی دونوں جائز ہوتی ہے۔

اس مسئلہ میں علامہ الغنیمیؒ نے علامہ اسبیجابیؒ کے حوالہ سے حضرات شیخینؒ کے قول کو صحیح قرار دیا ہے، اسی طرح فرماتے ہیں کہ علامہ نسفیؒ، محبوبیؒ اور صدر الشریعہؒ کے طرز تحریر اور منہج استدلال سے بھی حضرات شیخینؒ کا قول مفتی بہ اور صحیح معلوم ہوتا ہے۔

---

(۱) الغنیمی، اللباب فی شرح الکتاب (بیروت: المکتبة العلمیة)، 40/2۔

(۲) علامہ مرغینانی، الهدایه مع الدرایه (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 87/3۔

(۳) الغنیمی، اللباب فی شرح الکتاب (بیروت: المکتبة العلمیة)، 40/2۔

قال في التصحيح: قال الإسبيجاني: الصحيح قولهما، ومشى عليه النسفي والمحبوبي وصدر الشريعة.(۱)

قوله ويجوز بيع اللحم بالحيوان عند أبي حنيفةؒ وابی یوسفؒ وقال محمدؒ: لایجوز الخ قال الاسبیجابی: والصحیح قولهما.(۲)

اسی طرح ''الفتاوی الہندیہ'' اور ''مجمع الانہر'' میں حضرات شیخینؒ کے قول کو استحسان سے تعبیر کیا گیا ہے، اور فقہاء نے وجوہ ترجیح میں سے استحسان کو بھی شمار کیا ہے۔

وإن اشترى باللحم شاة حية في القياس لا يجوز إلا أن يعلم أن اللحم أكثر من لحم الشاة وهو قول محمد رحمه الله تعالى وفي الاستحسان يجوز على كل حال وهو قولهما كذا في فتاوى قاضي خان.(۳)

ولهما أن الحيوان ليس لحمه بمال ولا ينتفع به انتفاع اللحم وماليته معلقة بالذكاة فيكون جنسا آخر بخلاف الزيت والزيتون وهو الاستحسان.(۴)

اس مسئلہ کے مفتی بہ اور راجح ہونے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اصحاب متون نے حضرات شیخینؒ کے قول کو بیان کرنے کا پر اکتفاء کیا ہے اور امام محمدؒ کے قول کو بیان نہیں کیا ہے، ترجیحات کے باب میں سے ترجیح کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ اصحاب متون نے اس قول کو اختیار کیا ہو، جیسا کہ علامہ شامیؒ نے اس کی صراحت کی ہے۔

الثالث: ما اذا كا احد القولين المصححين فی المتون و الآخر فی غيرها؛ لانه عند عدم التصحيح لاحد القولين يقدم ما فی المتون؛ لانها الموضوعة لنقل المذاهب.(۵)

ويجوز بيع اللحم بالحيوان.(۶)

(۱) الغنیمی، اللباب فی شرح الکتاب (بیروت: المکتبۃ العلمیۃ)، 40/2۔

(۲) قاسم بن قطلوبغا، الترجیح و التصحیح علی القدوری (بیروت: لبنان، 2005ء)، 186۔

(۳) جماعۃ من علماء الهند، الفتاوی الهندیۃ (بیروت: دار الفکر)، 120/3۔

(۴) شیخ زادہ، مجمع الانہر (دار احیاء التراث)، 87/2۔

(۵) ابن عابدین، عقود رسم المفتی (دیوبند: مکتبہ الاتحاد)، 145۔

(۶) الموصلی، المختار للفتوی (مصر: دار التقوی، 2018ء)، 101۔
منلا خسرو، غرر الاحکام (دار احیاء الکتب العربیہ)، 188/2۔

ایک سیب کو دو سیب کے عوض فروخت کرنے کا حکم:

بعض علاقوں میں سیب عددی شمار ہوتا ہے اور عدد سے ہی معاملات ہوتے ہیں، اگر کسی علاقہ میں سیب عددی ہو اور وہاں کے لوگ ایک سیب کا تبادلہ دو سیب سے کرتے ہوں تو اس صورت میں فقہی ضابطہ کا تقاضا یہ ہے کہ اس طرح اس علاقہ میں معاملات جائز ہو؛ لیکن ابن ہمامؒ کی ایک عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک سیب کو دو سیب سے بدلنا ناجائز ہے؛ اس لیے اس سے احتراز کرنا چاہئے، خاص طور پر جب کہ سیب کی خرید و فروخت اکثر جگہوں پر وزن سے ہو رہی ہے۔

ابن ہمامؒ کی وہ عبارت درج ذیل ہے:

ولا يسكن الخاطر إلى هذا بل يجب بعد التعليل بالقصد إلى صيانة أموال الناس تحريم التفاحة بالتفاحتين. (۱)

(۳۱) تر کھجور کا خشک کھجور کے عوض فروخت کرنا

رطب کی بیع تمر کے عوض متفاضلاً یعنی کمی وزیادتی کے ساتھ بالاتفاق جائز نہیں ہے؛ البتہ متساویاً چھوارے کا کھجور سے تبادلہ کرنا یعنی ایک کو دوسرے کے عوض بیچنا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے مابین مختلف فیہ ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ پختہ تازہ تر کھجور کو خشک چھوارے سے برابری کے ساتھ خریدنا اور بیچنا جائز ہے۔

قال: ويجوز بيع الرطب بالتمر مثلاً بمثل عند أبي حنيفة رحمه الله. (۲)

وجہ استدلال:

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ رطب کو تمر بھی کہتے ہے؛ کیوں کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس خیبر

---

(۱) ابن همام، فتح القدير (بيروت: دار الفكر)، 9/7۔

(۲) مرغيناني، الهدايه مع الدرايه (ديوبند: كتب خانه نعيميه)، 87/3۔

سے رطب تحفہ میں آیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ کیا خیبر کا ہر تمر ایسا ہی ہے؟ جہاں آپ ﷺ نے رطب کو تمر سے تعبیر کیا ہے اور تمر سے تمر کی بیع متساویاً بالاتفاق جائز ہے، اس لیے رطب کی بیع بھی تمر سے جائز ہوگی۔

ویجوز بیع الرطب بالتمر وبالرطب مثلا بمثل کیلا عند أبي حنیفة، لأن الرطب تمر، وبیع التمر بمثله جائز. [۱]

حضرات صاحبینؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تر کھجور کو خشک کھجور کے عوض خریدنا اور بیچنا جائز نہیں ہے۔

قوله ویجوز بیع الرطب بالتمر مثلا بمثل عند أبي حنیفة وقال أبو یوسف ومحمد ومالك والشافعي وأحمد رحمهم الله لا یجوز. [۲]

وجہ استدلال:

حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کمی وزیادتی کے ساتھ بیچا جائے تو اس صورت میں ربا (سود) بالکل واضح اور ظاہر ہے اور متساویا بیچنا ممکن نہیں ہے؛ کیوں کہ جب وہ تر کھجور خشک ہوگا تو کم ہو جائے گا، اس سے معلوم ہو گیا کہ اس صورت میں دونوں کے درمیان برابری کرنا ممکن نہیں ہے۔

وقالا: لا یجوز لقوله ﷺ حین سئل عنه او ینقص اذا جف فقیل نعم فقال لا اذاً. [۳]

مفتی بہ قول کی تعیین:

زیر نظر مسئلہ میں علامہ الغنیمیؒ نے علامہ اسبیجابیؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے امام ابو حنیفہؒ کے قول کو "صحیح" سے تعبیر کیا ہے، اسی طرح قاسم بن قطلوبغاؒ نے بھی اسبیجابیؒ کی اس عبارت کو

(۱) الغنیمی، اللباب فی شرح الکتاب (بیروت، المکتبة العلمیه)، 40/2۔

(۲) ابن الهمام، فتح القدیر (بیروت: دار الفکر)، 28/7۔

(۳) مرغینانی، الهدایه (دیوبند: کتب خانه نعیمیه)، 87/3۔

نقل کیا ہے، نیز اصحاب متون علامہ نسفیؒ، علامہ محبوبیؒ اور صدر الشریعہؒ نے بھی امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کو بیان کرنے پر اکتفا کیا ہے، جس سے فقہاء کے نزدیک امام صاحبؒ کا قول قوی معلوم ہوتا ہے۔

قال في التصحيح: قال الإسبيجاني: وقالا لا يجوز، والصحيح قول أبي حنيفة، واعتمده النسفي، والمحبوبي وصدر الشريعة.(۱)

قوله: ويجوز بيع الرطب بالتمر الخ قال الاسبيجابى: وقالا والشافعي رحمه الله: لايجوز والصحيح قول أبي حنيفة رحمه الله واعتمده النسفى والمحبوبى و صدر الشريعة رحمه الله.(۲)

يجوز بيع الرطب بالتمر و العنب بالزبيب متماثلاً خلافا لهما. وفي حاشيته: خلافا لهما لانتقاص الرطب بالجفاف.(۳)

و أجاز بيع الرطب بالرطب وبالتمر، و بيع التمر بالبسر، وبيع العنب بالزبيب ووجه الجواز أنه إن كان بيع الجنس بالجنس بلا اختلاف الصفة جاز متساويا وكذا مع اختلاف الصفة لقوله - صلى الله عليه وسلم جيدها ورديئها سواء وإلا جاز كيفما كان لقوله صلى الله عليه وسلم إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم.(۴)

(۳۲) انگور کو کشمش سے فروخت کرنا

یہ مسئلہ بھی دراصل سابقہ اختلاف پر مبنی ہے، یعنی جس طرح تر کھجور کو خشک کھجور سے بیچنا اور خریدنا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے درمیان مختلف فیہ ہے، اسی طرح تر انگور کو خشک انگور سے خریدنے اور بیچنے میں بھی اختلاف ہے۔

اس مسئلہ کو سابقہ مسئلہ پر قیاس کیا جائے اور اس کی دلیل بھی پچھلے مسئلہ کے ذیل میں دیکھ لی جائے۔ واضح رہے کہ اس مسئلہ کو الگ سے بیان کرنے کا مقصد یہ ہے کہ ایک قول کے مطابق

---

(۱) الغنیمی، اللباب فی شرح الکتاب (بیروت، المکتبۃ العلمیہ)، 40/2۔

(۲) قاسم بن قطلوبغا، الترجیح و التصحیح علی القدوری (مؤسسۃ الریان، 2005ء)، 187۔

(۳) علامہ حلبی، ملتقی الابحر (استنبول: سیفا، 2019ء)، 350۔

(۴) منلا خسرو، درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام (دار احیاء الکتب العربیہ)، 188/2۔

بالاتفاق اس طرح بیع کرنا یعنی خشک انگور کو تر انگور کے عوض فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اور فقہاء نے لکھا ہے کہ عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلہ کو بھونے ہوئے گندم کو بغیر بھونے ہوئے گندم سے بیچنے پر قیاس کیا گیا ہے۔

وكذالک العنب بالزبيب يعنى على هذا الخلاف وفى حاشيته: على هذا الخلاف: ولعله عبر بالخلاف دون الاختلاف اشارة الى قوة دليل ابى حنيفة رحمه الله والوجه ما بيناه وقيل لايجوز بالاتفاق اعتبارا بالحنطة المقلية. (۱)

ونقل القدوري في التقريب عن أبي جعفر أن جواز بيع الزبيب بالعنب قولهم جميعا (۲)

اسٹیل کے برتن کو کمی وزیادتی کے ساتھ بدلنے کا حکم:

لوگ اپنی روزمرہ کی زندگی میں مختلف دھاتوں کے برتن کا استعمال کرتے ہیں، مثلاً: تانبہ، پیتل، مٹی اور اسٹیل وغیرہ۔ جب یہ برتن ناقابل استعمال یا پرانا ہو جاتا ہے تو وہ نیا برتن لے لیتے ہیں، عام طور پر لوگ ایسی صورت میں پرانا برتن دکان دار کو دیتے ہیں اور اس کے بدلے اسی طرح کا دوسرا نیا برتن لے لیتے ہیں خیال رہے کہ برتن موزونات کے قبیل سے ہے، جس میں ربا پایا جاتا ہے، اب اگر اس صورت میں نئے اور پرانے کے درمیان کمی وزیادتی کے ساتھ معاملہ کیا گیا تو یہ ناجائز ہے، باہم تبادلہ صورت میں برابری ضروری ہے، اگر دونوں کا وزن برابر ہو تو اس پر نئے کے مقابلہ میں مزید قیمت لینا ناجائز اور حرام ہوگا۔

ہاں اس صورت میں یہ طریقہ اختیار کیا جانا چاہئے کہ لوگ پہلے پرانے برتن کو کسی قیمت پر فروخت کریں، اور نیا برتن پیسہ سے خریدیں تو اس میں کسی قسم کا کوئی شبہ نہیں ہے اور یہ بے غبار جائز ہے۔

ولا يجوز بيع الجيد بالردى مما فيه الربا الا مثلاً بمثل لاهدار التفاوت فى الوصف ...... واذا عدم الوصفان الجنس و المعنى المضموم اليه حل التفاضل والنساء لعدم العلة المحرمة والاصل فيه الاباحة. (۳)

---

(۱) علامہ مرغینانی، الهدایہ مع الدرایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 3/88۔

(۲) ابن همام، فتح القدیر (بیروت: دار الفکر)، 7/30۔

(۳) مرغینانی، الهدایہ مع الدرایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 3/83۔

(۳۴) تر گندم کی بیع تر گندم سے کرنا

جو چیز اپنے حد انتہا کو نہ پہنچی ہو اور اس میں آئندہ کمی کا احتمال ہو نیز وہ کیلی یا وزنی ہو تو اس کی باہم خرید و فروخت میں حضرات شیخین اور امام محمد کا اختلاف ہے۔

حضرات شیخین کا نقطۂ نظر:

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ پختہ تازہ گندم کی بیع پختہ تازہ گندم سے یا بھیگے ہوئے گندم کی بیع بھیگے ہوئے گندم سے برابر برابر جائز ہے، اسی طرح بھیگے ہوئے چھوارے کی بیع بھیگے ہوئے چھوارے سے برابر برابر جائز ہے۔

وكذا بيع الحنطة الرطبة أو المبلولة بمثلها أو باليابسة أي أو بيع الحنطة الرطبة باليابسة أو التمر أي أو بيع التمر أو الزبيب أي أو بيع الزبيب المنقع ...... بالمنقع أي بالزبيب والتمر المنقع وغير المنقع، أي وبيع غير المنقع منهما متماثلا أي من التمر والزبيب عند أبي حنيفة وأبي يوسف.(۱)

وجہ استدلال:

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ جب گندم کی بیع گندم سے ہو رہی ہو تو برابری ضروری ہے، اسی طرح تمر کو تمر سے بیچنے میں برابری ضروری ہے؛ کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الحنطة بالحنطة والتمر بالتمر.

یہ مشہور حدیث ہے، اس میں گندم کو گندم سے مساویاً فروخت کرنے کی اجازت دی گئی ہے؛ اس لیے برابری کے ساتھ بیچنا جائز ہے۔

اس مسئلہ میں امام صاحب فی الوقت کی کیفیت یعنی حال کا اعتبار کرتے ہیں اور امام ابو یوسف حدیث کے اطلاق کا اعتبار کرتے ہیں، بہر حال دونوں کے نزدیک یہ بیع جائز ہے۔

وأبو حنيفة يعتبرها في الحال عملا بإطلاق المشهور، وكذلك أبو يوسف إلا أنه

---

(۱) بدر الدین العینی، البنایہ (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2000ء)، 8/289۔

ترك هذا الأصل في بيع الرطب بالتمر لحديث سعد ﷺ. (۱)

امام محمدؒ کا نقطۂ نظر:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ بھیگے ہوئے گندم کو بھیگے ہوئے گندم سے فروخت کرنا، اسی طرح تازہ گندم کو تازہ گندم سے فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

فأما الحنطة المبلولة بالمبلولة تجوز عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى لما قلنا ولا يجوز عند محمد. (۲)

وجہ استدلال:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ دونوں عوض میں برابری کا اعتبار اس حالت کے مطابق ہوگا جو سب سے اچھی طرح برابری کرنے کی حالت میں ہو، ظاہر ہے کہ یہ خشک ہونے کی حالت میں ہی ہوسکتا ہے، اس لیے بھیگے ہوئے یا تازہ گندم کی بیع اگرچہ فی الحال برابری کے ساتھ ہو رہی ہو؛ لیکن خشک ہونے کے بعد تفاوت ہوجائے گا؛ اس لیے جائز نہیں ہے۔

وقال محمد رحمه الله لا يجوز جميع ذلك لأنه يعتبر المساواة في أعدل الأحوال وهو المال. (۳)

مفتی بہ قول کی تعیین:

مذکورہ مسئلہ میں فتوی حضرات شیخینؒ کے قول پر ہے، جیسا کہ حدیث شریف میں مطلقاً دونوں جانب کے برابر ہونے کی شرط لگائی گئی ہے اور تمر میں ممانعت خاص ہے، اس لیے اگر کوئی تر گندم کو باہم برابری کے ساتھ فروخت کرتا ہے تو جائز ہے اور اس میں فتوی حضرات شیخینؒ کے قول پر ہے۔

قال محمد رحمه: وهذا نظير زبيب يابس بزبيب قد بل بالماء عند أبي حنيفة يجوز هذا البيع إذا لم ينتفخ، وإذا انتفخ لا يجوز، وأما بيع الحنطة الرطبة بالحنطة اليابسة، ذكر

---

(۱) علامہ البابرتی، العنایہ (بیروت: دار الفکر)، 30/7۔

(۲) علامہ سرخسی، المبسوط (بیروت: دار المعرفۃ، 1993ء)، 187/12۔

(۳) علامہ مرغینانی، الہدایہ مع الدرایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 88/3۔

بعض مشايخنا أنه على الخلاف المذكور في بيع الحنطة المبلولة بالحنطة اليابسة. على قول أبي حنيفة وأبي يوسف: يجوز إذا تساويا كيلاً، وعلى قول محمد: لا يجوز. (۱)

(۳۴) گندم اور آٹا سے روٹی کی بیع کا حکم

اگر روٹی کی خرید وفروخت گندم اور آٹا سے کی جائے اور نقد معاملہ ہو تو ائمۂ ثلاثہ احناف فرماتے ہیں کہ مطلقاً جائز ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت نوادر میں ملتی ہے جس میں انہوں نے فرمایا: روٹی کو گندم اور آٹا کے عوض متساویاً اور متفاضلاً فروخت کرنے میں کوئی بھلائی نہیں ہے یعنی بالکل جائز نہیں ہے؛ لیکن فتوی پہلے قول یعنی جواز پر ہے۔

اور اگر معاملہ ادھار طے پائے، یعنی گندم ادھار رکھی جائے تو یہ صورت بھی جائز ہے ہاں اگر روٹی ادھار رکھی جائے تو یہ صورت مختلف فیہ ہے۔

امام ابویوسفؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ روٹی اور گندم کی خرید وفروخت میں روٹی بھی ادھار رکھنا جائز ہے، جس طرح گندم ادھار رکھنا جائز ہے۔

وان کان الخبز نسیئة یجوز عند ابی یوسف علیہ الرحمۃ وعلیه الفتوی. (۲)

وجہ استدلال

امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ روٹیاں وزنی ہے؛ اس لیے تول کر تو جائز ہے؛ لیکن گن کر بیچنا جائز نہیں ہے؛ کیوں کہ ہر روٹی ایک دوسرے سے بہت حد تک متفاوت ہوتی ہے۔

وأما إذا كان أحدهما نسيئة سواء كان خبزا أو برا أو دقيقا فيجوز في صورة كون البر نسيئة عند الإمام لأنه أسلم موزونا في مكيل يمكن ضبط صفته ومعرفة مقداره قيل يفتى به ويجوز في صورة كون الخبز نسيئة عند أبي يوسف لأنه أسلم في موزون وقيل به

(۱) ابو المعالی، المحیط البرهانی فی الفقه النعمانی (بیروت: دار الکتب العلمیه، 2004ء)، 6/353۔

(۲) مرغینانی، الهدایه (دیوبند: کتب خانه نعیمیه)، 3/90۔

يفتى وعن هذا قال. وإن وصلية أحدهما نسيئة به يفتى للتعامل. (۱)

حضرات طرفینؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر روٹی کو آٹا اور گندم سے بیچا جائے اور روٹی ادھار رکھی جائے تو یہ جائز نہیں ہے، کیوں کہ روٹی کے اوصاف اور مقدار کو متعین کرنا دشوار ہے۔

وإن كان الخبز نسيئة عند أبي حنيفة ومحمد لا يجوز. (۲)

وجہ استدلال:

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ روٹیاں ایک دوسرے بہت زیادہ متفاوت ہوتی ہیں، بعض روٹیاں پتلی ہوتی اور بعض موٹی ہوتی ہیں، بعض بڑی ہوتی ہیں اور بعض چھوٹی ہوتی ہیں، اسی طرح پکانے والے کی وجہ سے بھی تفاوت ہوتا ہے الغرض اس کی صحیح صورت متعین کر پانا دشوار ہے؛ اس لیے جائز نہیں ہے۔

وأما إذا كان أحدهما نسيئة سواء كان خبزا أو برا أو دقيقا فيجوز في صورة كون البر نسيئة عند الإمام لأنه أسلم موزونا في مكيل يمكن ضبط صفته ومعرفة مقداره قيل يفتى به. (۳)

مفتی بہ قول کی تعیین:

مذکورہ مسئلہ میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں، بعض عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کا قول مفتی بہ ہے؛ جب کہ بعض کتابوں سے امام ابو یوسفؒ کا قول مفتی بہ معلوم ہوتا ہے، فقہاء کرام نے لکھا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتوی لوگوں کے تعامل اور عرف کی بنیاد پر ہے؛ تا کہ لوگوں کو آسانی بہم پہنچائی جائے اور معاملات کو تنگی اور کلفت سے صاف رکھا جائے، صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کے قول کو صراحۃً مفتی بہ بیان فرمایا ہے، صاحب مجمع الانہر نے امام

---

(۱)شیخ زادہ، مجمع الانھر (دار احیاء التراث العربی)، 89/2۔

(۲)ابو المعالی، المحیط البرھانی (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2004ء)، 82/7۔

(۳)شیخ زادہ، مجمع الانھر (دار احیاء التراث العربی)، 89/2۔

ابو یوسفؒ کے قول کو بیان کیا ہے اور فرمایا: روٹی اور گندم کی بیع میں جو کچھ ادھار رکھی جائے وہ لوگوں کے تعامل کی بنیاد پر جائز ہے۔

وإن كان الخبز نسيئة يجوز عند أبي يوسف، وعليه الفتوى.(١)

قال القاضي: وبيع الحنطة بالخبز، والخبز بالحنطة، وبيع الدقيق بالخبز، والخبز بالدقيق، قال بعض مشائخنا: لا يجوز متساوياً و لا متفاضلاً، وقال بعضهم: يجوز متفاضلاً و متساوياً، وعليه الفتوى.

اذا كانا نقدين، وان كان احدهما نسيئة اذا كان الخبز نقداً جاز عند اصحابنا، وان كان الحنطة او الدقيق نقداً و الخبز نسيئة لا يجوز في قول ابي حنيفة رحمه الله، و عند ابي يوسف رحمه الله يجوز، والفتوى على قوله.(٢)

وعند أبي يوسف يجوز بناء على اختلافهم في جواز التسليم في الخبز وزناً، والمشايخ أفتوا بقول أبي يوسف.(٣)

(۳۵) روٹی کو قرض لینے کا حکم

روٹی کا استقراض جائز ہے یا نہیں؟ اس میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین رحمہا اللہ کے درمیان اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا مذہب:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ روٹی کا قرض لینا نہ تو عدد کے اعتبار سے جائز ہے اور نہ ہی وزن کے اعتبار سے جائز ہے۔

الإقراض جائز في كل مكيل، أو موزون، وكذلك في العدديات المتقاربة كالجوز، والبيض؛ لأنها مضمونة بالمثل، وإنما يختلفون في إقراض الخبز فالمروي

(١)مرغيناني، الهدايه على البنايه (بيروت: دار الكتب العلميه، 2000ء)، 8/297۔

(٢)قاسم بن قطلوبغا، التصحيح والترجيح على القدوري (مؤسسة الريان، 2005ء)، 187۔

(٣)ابو المعالي، المحيط البرهاني (بيروت: دار الكتب العلميه، 2004ء)، 7/82۔

عن أبي حنيفة: أن ذلك لا يجوز وزنا، ولا عددا.(۱)

وجہ استدلال:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ روٹی کی ساخت متفاوت ہوتی ہے۔ بعض روٹیاں پتلی ہوتی ہیں اور بعض موٹی ہوتی ہیں، بعض بڑی ہوتی ہے اور بعض چھوٹی ہوتی ہے، اسی طرح پکانے میں بھی تفاوت ہوتا ہے جس کے باعث نزاع تک نوبت آسکتی ہے، اس لیے جائز نہیں ہے۔

ولا خير في استقراض الخبز عددا عند أبي حنيفة لأنه يتفاوت بالخبز، والخباز والتنور والتقدم والتأخر يعني في أول التنور وآخره.(۲)

امام محمدؒ کا نقطۂ نظر:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ روٹی کو قرض لینا جائز ہے، عدد کے اعتبار سے لی جائے یا وزن کے اعتبار سے لی جائے دونوں صورتوں میں جائز ہے۔

وعند محمد: يجوز بهما أي العدد والوزن للتعامل أي لتعامل الناس كذلك.(۳)

وجہ استدلال:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ روٹی کو قرض لینے کا رواج لوگوں کے درمیان عام ہو چکا ہے؛ یعنی لوگوں کا تعامل اور عرف بن چکا ہے، پس تعامل ناس کا اعتبار کرتے ہوئے روٹی کو بطور قرض لینا جائز ہے۔

وعند محمد يجوز بهما وهو المختار لتعامل الناس به وحاجتهم إليه.(۴)

امام ابو یوسفؒ کا مذہب:

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی روٹی بطور قرض لیتا ہے اور وزن کے اعتبار سے لیتا ہے تو جائز ہے اور اگر عدد کے اعتبار سے لیتا ہے تو جائز نہیں ہے۔

(۱) السرخسی، المبسوط (بیروت: دار المعرفة، 1993ء)، 14۔
(۲) علامه الحدادی، الجوهرة النیرة (المطبعة الخیریة، 1322ھ)، 215/1۔
(۳) بدر الدین العینی، البنایه شرح الهدایه (بیروت: دار الکتب العلمیه، 2000ء)، 298/8۔
(۴) علامه الموصلی، الاختیار لتعلیل المختار (قاهره: مطبعه حلبی، 1937ء)، 34/2۔

ولا يستقرض الخبز أصلا وعند أبي يوسف يجوز وزنا وبه يفتى وعند محمد يجوز عددا أيضا.[۱]

وجہ استدلال:

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ روٹی کو عدد کے اعتبار سے قرض لینا؛ اس لیے جائز نہیں ہے کہ اس میں بہت تفاوت ہوتا ہے اور وزن کے اعتبار سے تفاوت نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ برابری ہو جاتی ہے؛ اس لیے جائز ہے۔

وعند أبي يوسف رحمه الله يجوز وزنا، ولا يجوز عددا للتفاوت في آحاده.[۲]

مفتی بہ قول کی تعیین:

مذکورہ مسئلہ میں علامہ حلبیؒ کے عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول مفتی بہ ہے؛ لیکن اس کے علاوہ تمام کتب فتاوی میں امام محمدؒ کے قول کو تعامل ناس کی وجہ سے ترجیح دی گئی ہے، چناں چہ علامہ حصکفیؒ نے بیان کیا ہے کہ امام محمدؒ کا قول مفتی بہ ہے اور یہی مختار ہے، اسی طرح علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ متاخرین نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے؛ لیکن میں یہ سمجھتا ہوں کہ امام محمدؒ کا قول زیادہ عمدہ ہے، علامہ الغنیمیؒ نے بھی امام محمدؒ کے قول کو تعامل ناس کی وجہ سے اختیار کیا اسی طرح علامہ الزیلعیؒ نے بھی امام محمدؒ کے قول کو مفتی بہ کہا ہے۔

ويستقرض الخبز وزنا وعددا عند محمد وعليه الفتوى ابن مالك واستحسنه الكمال واختاره المصنف تيسيرا.[۳]

قوله عند محمد.... قوله وعليه الفتوى وهو المختار لتعامل الناس وحاجاتهم إليه ط عن الاختيار وما عزاه الشارح إلى ابن مالك ذكره في التتارخانية أيضا كما قدمناه في فصل القرض قوله واستحسنه الكمال حيث قال ومحمد يقول: قد أهدر الجيران تفاوته وبينهم يكون اقتراضه غالبا والقياس يترك بالتعامل، وجعل المتأخرون الفتوى

(۱)علامہ حلبی، ملتقی الابحر (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1998ء)، 1/127۔
(۲)مرغینانی، الھدایہ مع الدرایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 3/90۔
(۳)علامہ حصکفی، الدر المختار علی رد المحتار (بیروت: دار الفکر، 1992ء)، 5/185۔

على قول أبي يوسف وأنا أرى أن قول محمد أحسن.[1]

وعند محمد يجوز بهما وهو المختار لتعامل الناس به وحاجتهم إليه.[2]

اس مسئلہ میں علامہ شامیؒ، علامہ حصکفیؒ، علامہ ابن ہمام اور علامہ الزیلعیؒ وغیرہ واضح الفاظ میں نے امام محمدؒ کے قول کو تعامل ناس کی وجہ سے مفتی بہ قرار دیا ہے۔

قرض کو فروخت کرنے کا حکم:

بہت سے مواقع پر لوگوں کو ایک دوسرے سے قرض لینے کی ضرورت پڑتی ہے، کبھی ضرورت کم ہوتی ہے اور کبھی ضرورت زیادہ ہوتی، اگر کوئی آدمی کسی کو کسی موقع سے قرض دیتا ہے تو یہ احسان ہے، جس کا بدلہ اللہ رب العزت اسے عطا کرے گا۔

جب کوئی آدمی کسی سے قرض لے تو چاہیے کہ بروقت اس کی واپسی کی کوشش کرے یا اس سے مل کر کچھ مہلت طلب کر لے، بلا وجہ ٹال مٹول کرنا اچھی چیز نہیں ہے، اس سے انسانی اقدار میں گراوٹ آتی ہے اور انسان اپنا اعتماد کھو دیتا ہے۔

اگر کوئی آدمی کسی کو قرض دے تو مقروض شخص اسی کو قرض ادا کرے، قرض دینے والے کے لیے جائز نہیں ہے کہ قرض کی رقم کو کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دے؛ البتہ مدیون کے ہاتھ سے ہی فروخت کیا یا اس کو ہبہ کر دیا تو یہ جائز ہے۔

وبيع الدين لا يجوز، ولو باعه من المديون أو وهبه جاز.[3]

فتاوی حقانیہ میں ہے:

مقروض کے علاوہ کسی اور پر قرض فروخت کرنا فقہاء نے ممنوع قرار دیا ہے۔[4]

---

(۱) ابن عابدین، رد المحتار (بیروت: دار الفکر، 1992ء)، 185/5۔

علامہ الغنیمی، اللباب فی شرح الکتاب (بیروت: المکتبۃ العلمیۃ)، 41/2۔

علامہ الزیلعی، تبیین الحقائق (قاهرہ: المطبعۃ الکبری الامیریہ، 1313ھ)، 95/4۔

(۲) علامہ الموصلی، الاختیار لتعلیل المختار (قاهرہ: مطبعہ حلبی، 1937ء)، 34/2۔

(۳) ابن نجیم، الاشباہ والنظائر (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1999ء)، 309/1۔

(۴) مولانا عبدالحق، فتاوی حقانیہ (پاکستان: دار العلوم حقانیہ، 2010ء)، 91/6۔

(۳۶) دار الحرب میں حربی سے بیع کا حکم

یہ مسئلہ دراصل اس اصل پر مبنی ہے کہ غیر معصوم اموال میں ربا جاری ہوتا ہے یا نہیں؟ حضرات طرفین رحمہا اللہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اس میں ہی اختلاف کیا ہے، جس کے باعث بہت سے مسائل میں اختلاف پیدا ہو گیا ہے، انہیں میں سے یہ اس مسئلہ بھی ہے۔

علامہ کاسانیؒ نے اس اصل کو ''بدائع الصنائع'' میں بیان کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضرات طرفینؒ کے نزدیک ربا جاری ہونے کے شرائط میں سے ہے کہ جن دو مال کا آپس میں تبادلہ کیا جا رہا ہے وہ مال محفوظ ہو، معصوم ہو، لہٰذا غیر محفوظ اور غیر معصوم مال میں ربا جاری نہیں ہوتا ہے اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ غیر معصوم مال میں بھی ربا جاری ہوتا ہے، کیوں کہ ربا کے تحقق کے لیے مال کا محفوظ ہونا شرط نہیں ہے۔

فصل: وأما شرائط جريان الربا فمنها أن يكون البدلان معصومين، فإن كان أحدهما غير معصوم لا يتحقق الربا عندنا، وعند أبي يوسف رحمه الله هذا ليس بشرط، ويتحقق الربا.[1]

اسی اصل پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ اگر کوئی مسلمان تاجر امان لے کر دار الحرب چلا جائے اور وہاں کسی حربی کافر سے ایک درہم کو دو درہم کے عوض فروخت کرے تو ایسا کرنا مسلمان تاجر کے لیے جائز ہے یا نہیں؟ یہ مال حرام ہے یا حلال ہے؟ حضرات طرفین رحمہا اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی آراء اس سلسلہ میں الگ الگ ہیں۔

حضرات طرفینؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر مسلمان اور حربی کے درمیان دار الحرب میں کوئی معاملہ ہوتا ہے تو ہم جنس میں کمی و زیادتی سے تبادلہ کے باوجود ربا (سود) نہیں ہوگا اور مسلمان کے لیے ایک درہم کے عوض دو درہم لینا جائز اور درست ہوگا۔

---

(۱) علامہ کاسانی، بدائع الصنائع (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1986ء)، 5/192۔

قال: ولا بين المسلم والحربي في دار الحرب لا ربا بين المسلم والحربي في دار الحرب عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله.[۱]

وجہ استدلال:

حضرات طرفینؒ فرماتے ہیں کہ مسلمان دار الحرب میں حربی کافروں سے کسی طرح مال حاصل کر سکتا ہے، مسلمانوں کے لیے دار الحرب میں کافروں کا مال جائز اور مباح ہے؛ البتہ دھوکا دے کر مال حاصل کرنا حربیوں سے بھی جائز نہیں ہے، اسی طرح جو کافر دار الاسلام میں امن وسلامتی کی بنیاد پر رہتے ہوں، ان کا مال بھی دھوکہ سے حاصل کرنا جائز نہیں ہے نیز اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ ان کے ساتھ معاملات کرتے وقت انہیں کوئی نقصان نہ پہنچے اور نہ ہی ان کا مال بلا کسی شرعی سبب کے لیا جائے۔

ولا بين المسلم والحربي في دار الحرب؛ لأن مالهم مباح في دارهم؛ فبأي طريق أخذه المسلم مالا مباحاً إذا لم يكن فيه غدر. بخلاف المستأمن منهم؛ لأن ماله صار محظوراً بعقد الأمان.[۲]

امام ابو یوسفؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مسلمان کے لیے دار الحرب میں ایک درہم کو دو درہم کے عوض فروخت کرنا ناجائز ہے۔

وقال أبو يوسف: لا يحل وبه قالت الثلاثة لإطلاق النصوص المحرمة للربا.[۳]

وجہ استدلال:

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ: اللہ رب العزت نے ربا کی حرمت پر قرآن کریم میں جو آیت نازل فرمائی ہے، اس میں دار الحرب وغیرہ کی تفصیل کے بغیر مطلقاً ربا کو حرام قرار دیا گیا ہے۔

---

(۱) اکمل الدین البابرتی، العنایہ شرح الهدایہ (بیروت: دار الفکر)، 7/38۔

(۲) الغنیمی، اللباب فی شرح الکتاب (بیروت: المکتبۃ العلمیہ)، 2/41۔

(۳) سراج الدین ابن نجیم، النهر الفائق (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2002ء)، 3/480۔

اللہ رب العزت نے ارشاد فرمایا:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً. (۱)

مفتی بہ قول کی تعیین:

دارالحرب میں سود کے تعلق سے علماء کی آراء مختلف ہیں، بعض متأخرین احناف نے جمہور کے قول کوراجح قرار دیا ہے اور حضرات طرفینؒ کے مذہب کو چند وجوہات کی بنیاد پر مرجوح قرار دیا ہے۔

ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الربا حرام في دار الحرب كحرمته في دار الإسلام، وقالوا: إن النصوص في تحريم الربا عامة، ولم يفرق بين دار و دار، و لا بين مسلم وغيره. (۲)

(۱) سود کی حرمت قرآن کریم کی آیت سے علی الاطلاق ثابت ہے، اس میں مسلمان اور کافر اسی طرح دارالحرب اور دارالاسلام کا کوئی ذکر نہیں ہے، چناں چہ اللہ رب العزت نے فرمایا:

أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰو. (۳)

اسی طرح جو لوگ سودی معاملات کرتے ہیں، اس کے متعلق اللہ رب العزت نے فرمایا: سودی معاملات کرنے والوں کے ساتھ اللہ تعالی اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ ہے۔

فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله. (۴)

قرآن کریم اور احادیث مبارکہ میں سود کے متعلق اس قدر شدید وعیدیں نازل ہوئی ہیں، کہ جن کو سننے کے بعد کوئی خداترس انسان شبہ ربا کی بھی جرأت نہیں کرسکتا ہے۔

(۲) جمہور فقہاء کا قول احتیاط پر مبنی ہے۔

(۳) جمہور فقہاء کے قول پر عمل کرنے کی صورت میں اختلاف سے انسان محفوظ رہتا ہے؛

---

(۱) سورۃ آل عمران: 130۔

(۲) وزارۃ الاوقاف، الموسوعہ الفقھیہ الکویتیہ (الکویت: دار السلاسل، 1427ھ)، 208/20۔

(۳) سورۃ البقرہ: 275۔

(۴) سورۃ البقرۃ: 279۔

کیوں کہ بعض علماء نے امام ابوحنیفہؒ کے قول کا ایسا مطلب بیان کیا ہے، جس سے امام صاحب رحمہ اللہ کا قول جمہور کے خلاف باقی نہیں رہتا ہے نیز امام محمدؒ کے نزدیک بھی حکم اسی طرح ہے۔

ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں کہ ''لا ربا بین المسلم والحربی فی دار الحرب'' کے الفاظ کے ساتھ مجھے کوئی روایت نہیں ملی۔

حديث لا ربا بين المسلم والحربي في دار الحرب لم أجده لكن ذكره الشافعي ومن طريقه البيهقي قال قال أبو يوسف وإنما قال أبو حنيفة هذا لأن بعض المشيخة حدثنا عن مكحول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا ربا بين أهل الحرب أظنه قال وأهل الإسلام.

اسی طرح اس کی صراحت مفتی رشید صاحبؒ نے ''احسن الفتاوی'' میں کی ہے، وہ فرماتے ہیں:

> دار الحرب میں کفار سے سود لینا عند الجمہور حرام ہے، ائمہ ثلاثہ اور احناف سے امام ابو یوسفؒ حرمت کے قائل ہیں، البتہ امام اعظم اور امام محمد رحمہما اللہ تعالی سے دار الحرب میں سود لینے کا جواز منقول ہے۔
>
> امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کا بھی بعض علماء نے ایسا مطلب بیان کیا ہے کہ جمہور کے خلاف نہیں رہتا ہے، یعنی امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک بھی حرمت ہی ہے۔[1]

حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم نے بھی ''فقہ البیوع'' میں اس کی صراحت کی ہے کہ سود کا حکم دار الحرب اور دار الاسلام کے لیے ایک ہی ہے؛ کیوں کہ اللہ رب العزت نے قرآن کریم میں مطلقاً حکم دیا ہے کہ سود حرام ہے۔

> **دار الاسلام و دار الحرب سواء فی حرمة الربا.**[2]

اور بعض علماء نے حضرات طرفین رحمہما اللہ کے قول کو اختیار کیا ہے۔

---

(۱) مفتی رشید لدھیانوی، احسن الفتاوی (دیو بند: زکریا بکڈپو، 1996ء)، 7/20۔

(۲) مفتی تقی عثمانی، فقه البیوع (دمشق: دار القلم، 2018ء)، 2/1141۔

ولا ربا بين السيد وعبده، والمسلم والحربي في دار الحرب. (۱)

حضرت مولانا ظفر احمد عثمانیؒ ''امداد الاحکام'' میں تحریر فرماتے ہیں:

قال علماءنا رحمہم اللہ: لا ربوا بین المسلم والحربی فی دار الحرب.

اس قاعدہ کی بناء پر بنک سے سود لینا فتوی کے رو سے جائز ہے؛ مگر تقوی کے خلاف ہے؛ کیوں کہ بعض لوگ جب بنک سے سود لینے کے عادی ہو جاتے ہیں تو وہ پھر مسلمانوں سے بھی سود لینے لگتے ہیں اور سود کی حرمت کا ان کے دل پر زیادہ اثر نہیں رہتا؛ لہٰذا احتیاط اسی میں ہے کہ بینک سے بھی سود نہ لیا جائے۔ (۲)

---

(۱) علامہ حلبی، ملتقی الابحر (استنبول: سیفا، 2019ء)، 351۔

(۲) ظفر احمد عثمانی، امداد الاحکام (کراچی: مکتبہ دار العلوم، 2009ء)، 3/469۔

پانچویں فصل:

مرابحہ، تولیہ اور اقالہ میں ائمۂ ثلاثہ احناف کا اختلاف، مفتی بہ قول کی تعیین اور عصری تطبیقات

(۳۷) بیع مرابحہ اور تولیہ میں خیانت کا حکم

بیع مرابحہ اور تولیہ میں بائع کے لئے ضروری ہے کہ وہ مشتری کو اس سامان کی اصل کی قیمت سے باخبر کردے، اسی طرح اس کی آمد، بار برداری اور دیگر ضروری اخراجات سے مطلع کردے، نیز اپنی منافع کی مقدار سے بھی آگاہ کرے، لہٰذا جو قیمت بائع نے مشتری کو بتائی ہے، اگر بائع نے اس قیمت پر خریداری نہیں کی ہے یا اس سامان کی کل لاگت وہ مقدار نہیں ہے تو یہ خیانت ہے، اور خیانت کے ساتھ مرابحہ اور تولیہ کا معاملہ کرنا درست نہیں ہے؛ کیوں کہ عقد مرابحہ اور تولیہ میں بنیادی شرط یہ ہے کہ بائع قیمت خرید کو صحیح صحیح اور راست طریقے پر بیان کرے، جھوٹ بول کر قیمت میں زیادتی کرنے سے گریز کرے۔

اگر مشتری کو کسی بھی ذریعہ سے معلوم ہوگیا کہ بائع نے صحیح قیمت بیان نہیں کی ہے؛ بلکہ جھوٹ بولا ہے، یعنی اصل قیمت سے زیادہ قیمت بتائی ہے تو یہ خیانت ہے اور جب بیع مرابحہ اور تولیہ میں خیانت ثابت ہوجائے تو معاملے کی نوعیت کیا ہوگی؟ حضرات ائمۂ ثلاثہ احناف کے درمیان یہ صورت مختلف فیہ ہے، اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ میں سے ہر ایک کی آراء مختلف ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر عقد مرابحہ میں مشتری کو کسی بھی ذریعہ سے معلوم ہوجائے کہ بائع نے اس سے غلط بیانی کی ہے یعنی اصل قیمت کو چھپایا ہے اور زیادہ قیمت بتائی ہے تو یہ خیانت ہے؛ اور خیانت کی صورت میں مشتری کو خیار وصف حاصل ہوگا، پس اگر مشتری اس معاملہ کو باقی رکھنا چاہتا ہے تو پورے ثمن (جو قیمت بھی بائع نے بتائی ہے) کے بدلے مبیع کو رکھ لے اور اگر نہیں رکھنا چاہتا ہے تو اس معاملہ کو ختم کردے۔

اور اگر عقد تولیہ میں خیانت کا پتہ چلے تو جس قدر خیانت ہوا ہے، اسی کے مطابق ثمن سے کم کردیا جائے گا اور اصلی قیمت کی طرف معاملہ کو لوٹایا جائے گا۔

فان خان فی المرابحة فهو بالخيار: ان شاء اخذ بكل الثمن، و ان شاء ترک..وهذا عندابی حنیفه علیہ الرحمۃ۔ (۱)

وجہ استدلال:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عقد مرابحہ میں اگر بائع نے مشتری سے غلط بیانی کی ہے اور قیمت کو بڑھا چڑھا کر بیان کیا ہے تو مشتری کو خیار وصف حاصل ہوگا، اگر مشتری اس سامان کو لینا چاہتا ہے تو مکمل قیمت ادا کرے ورنہ معاملہ ختم کردے؛ کیوں کہ مشتری خیانت کے ساتھ اس قیمت پر عقد مرابحہ کرنے کو راضی نہیں ہے اور اگر عقد تولیہ میں خیانت کا پتہ چلے تو جو قیمت خیانت کے طور پر بڑھائی گئی ہے اس میں کمی کردی جائے گی، اس وجہ سے کہ اگر قیمت میں کمی نہ کی جائے تو تولیہ باقی نہیں رہے گا اور معاملہ کو بالکل ختم کرنے کی ضرورت نہیں ہے؛ کیوں کہ تولیہ کو قیمت میں کمی کر کے باقی رکھنا ممکن ہے۔

فإن اطلع المشتري على خيانة في المرابحة بإقرار البائع أو برهان أو نكول فهو أي المشتري بالخيار عند أبي حنيفة: إن شاء أخذه بجميع الثمن، وإن شاء فسخ لفوت الرضا وإن اطلع على خيانة في التولية أسقطها المشتري من الثمن عند أبي حنيفة أيضا،

(۱) جماعة من علماء هند، الفتاوى الهندية (ديوبند: مكتبه الاتحاد)، 159/3۔

لأنه لو لم يحط في التولية لا يبقى تولية؛ لأنه يزيد على الثمن الأول فيتغير التصرف فيتعين الحط، وفي المرابحة لو لم يحط يبقى مرابحة وإن كان يتفاوت الربح ير التصرف، فأمكن القول بالتخيير. (۱)

امام ابو یوسفؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ عقد مرابحہ اور تولیہ دونوں میں خیانت کی صورت میں کمی کی جائے گی، یعنی بائع نے مرابحہ یا تولیہ میں جس قدر خیانت کی ہوگی اتنی مقدار کی کمی کر دی جائے گی، مثال کے طور پر بائع نے سو روپے کے سامان کو دس روپیہ خیانت کے ساتھ یہ کہہ کر فروخت کیا کہ یہ سامان ایک سو دس روپے کا ہے اور دس روپے نفع کے ساتھ ایک سو بیس کا ہوگا تو اس صورت میں دس روپے خیانت شمار ہوں گے، پس اسی دس روپے کو کم کر دیا جائے گا، اور مشتری کو بیع فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔

وعند أبی یوسفؒ یحط فیهما أی فی المرابحة و التولیة قدر الخیانة مع حصتهاأی حصة الخیانة من الربح فی المرابحة مثلا إذا قال: اشتریت هذا الثوب بعشرة فباعه مرابحة بخمسة عشر، ثم ظهر أن البائع كان اشتراه بثمانیة یحط قدر الخیانة و هو درهمان و یحط من الربح مایقابل قدر الخیانة وهو درهم واحد، فیاخذ التوب باثنی عشرة درهما إذ لفظ التولیة و المرابحة أصل فیبتنی علی العقد الأول لتحقق الأصل الذی هو التولیة و المرابحة. (۲)

وجہ استدلال:

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ عقد مرابحہ اور تولیہ میں پہلے عقد کے ثمن کو بیان کرنا ضروری نہیں ہے؛ یہی وجہ ہے کہ ''ولیت بالثمن الاول'' سے عقد تولیہ اور ''بعتک مرابحة علی الثمن الاول'' سے عقد مرابحہ کرنا صحیح ہے؛ اس وجہ سے کہ بنیادی شرط یہی ہے کہ ثمن معلوم ہو اس سے

(۱) عبد الغنی، اللباب فی شرح الکتاب (بیروت: دار الکتب العلمیه)، 33/2۔

(۲) داماد آفندی، مجمع الانہر (دیوبند: فقیه الامه)، 109/3۔

معلوم ہوا کہ جب مرابحہ اورتولیہ کیا جائے تو پہلے عقد میں جوثمن طے ہوا تھا وہ مشتری کو بتا دیا جائے، لہٰذا جب یہ بات ثابت ہوجائے کہ بائع نے قیمت زیادہ بیان کی ہے تو اضافی قیمت میں کمی کی جائے گی اور اصل قیمت باقی رکھا جائے؛ تا کہ عقد مرابحہ اور عقد تولیہ اپنے شرائط وضوابط کے ساتھ درست ہوجائیں۔

وقال أبو يوسف: يحط فيهما؛ لأن الأصل كونه توليه ومرابحة ولهذا تنعقد بقوله: وليتك بالثمن الأول، أو بعتك مرابحة على الثمن الأول، إذا كان معلوما، فلابد من البناء على الأول، وذلك بالحط، غير أنه يحط في التولية قدر الخيانة من رأس المال، وفي المرابحة منه ومن الربح. (١)

امام محمدؒ کا نقطۂ نظر:

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر مشتری کو یہ بات کسی بھی طرح معلوم ہوجائے کہ بائع نے قیمت بیان کرنے میں خیانت سے کام لیا ہے تو مشتری کو مرابحہ اور تولیہ دونوں صورتوں میں وصف مرغوب فیہ کے فقدان کی وجہ سے اختیار ہوگا، اگر مشتری چاہے تو اس معاملے کو باقی رکھے اور اگر چاہے تو فسخ کردے۔

وقال محمد عليه الرحمة يخير فيهما. (٢)

وجہ استدلال:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ عقد مرابحہ اور تولیہ میں اصل اعتبار اس قیمت کا ہے جو بائع نے بیان کیا ہے؛ اس وجہ سے کہ وہ واضح اور معلوم ہے اور عقد مرابحہ اور تولیہ کا نام محض ترویج اور ترغیب کے لیے استعمال ہوا ہے؛ البتہ اس صورت میں مشتری کو اختیار ہوگا؛ کیوں کہ اس معاملے میں وصف مرغوب فیہ فوت ہوگیا ہے، اور وہ مرابحہ اور تولیہ ہے۔

وقال محمد: لا يحط فيهما؛ لأن الإعتبار للتسمية لكونه معلوما، والتولية

(١) عبد الغنی، اللباب فی شرح الكتاب (بیروت، دار الکتب العلمیہ)، 33/2۔

(٢) علامہ مرغینانی، الهدایہ مع الدرایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 75/3۔

والمرابحة ترويج وترغيب، فيكون وصفاً مرغوبا فيه كوصف السلامة؛ فيتخير بفواته.[۱]

نوٹ

اگر بیع مرابحہ میں مشتری کو پتہ چلا کہ بائع نے خیانت سے کام لیا ہے تو وہ سامان واپس کر کے معاملہ ختم کرسکتا ہے؛ لیکن اگر ایسی صورت پیدا ہوگئی کہ وہ سامان بائع کو نہیں لوٹا سکا، بایں طور کہ وہ سامان ہلاک ہو گیا یا اس میں کوئی ایسا عیب پیدا ہو گیا جس کی وجہ سے بیع فسخ نہیں کیا جاسکتا ہے تو مشتری پر پوری قیمت لازم ہوگی اور بالاتفاق اس کو کسی قسم کا خیار نہیں ملے گا۔

قال في الهداية: يلزمه جميع الثمن في الروايات الظاهرة لأنه مجرد خيار لا يقابله شيء من الثمن كخيار الرؤيةو الشرط بخلاف خيار العيب لأنه مطالبة بتسليم الفائت فيسقط مايقابله عند عجزه انتهى.[۲]

مفتی بہ قول کی تعیین:

علامہ نسفیؒ صاحب کنز، علامہ برہان الدینؒ صاحب محیط اور علامہ صدر الشریعہؒ صاحب شرح الوقایہ نے امام ابوحنیفہؒ کے قول کو صحیح اور راجح قرار دیا ہے، جیسا کہ صاحب لباب رحمہ اللہ نے درج ذیل عبارت میں اس کی صراحت کی ہیں۔

فإن اطلع المشتري على خيانة في المرابحة بإقرار البائع أو برهان أو نكول فهو. أي المشتري بالخيار عند أبي حنيفة: إن شاء أخذه بجميع الثمن، وإن شاء فسخ لفوت الرضا وإن اطلع على خيانة في التولية أسقطها المشتري من الثمن عند أبي حنيفة أيضا .... قال في التصحيح: واعتمد قول الإمام النسفي والبرهاني وصدر الشريعة.[۳]

فإن ظهر للمشترى خيانة فى المرابحة خير فى أخذه بكل ثمنه أو تركه، و فى

(۱) عبدالغنی، اللباب فی شرح الکتاب (بیروت: دار الکتب العلمیه)، 33/2۔

(۲) شیخ زادہ، مجمع الانہر (دیوبند: فقیہ الامہ)، 109/3۔

(۳) عبدالغنی علیہ الرحمہ اللباب فی شرح الکتاب (بیروت، دار الکتب العلمیه)، 33/2۔

التولية يحط من ثمنه قدر الخيانة وهو القياس في الوضعية.[1]

فإن خان في مرابحة أخذه بكل ثمنه أو رده وحط في التولية.[2]

فإن علم بخيانة في التولية أسقطها من الثمن و في المرابحة أن شاء أخذه بجميع الثمن، وإن شاء رده.[3]

مرابحہ میں فی ماہ نفع کے تعین کا حکم:

اگر کسی نے اس شرط پر سامان فروخت کیا کہ اس سامان کی قیمت ایک ہزار ہے، میں اس کو ہر مہینے دوسو روپئے قسطوں کے اعتبار سے بارہ سو (1200) میں فروخت کرتا ہوں، اس کی مکمل قیمت چھ مہینہ میں ادا کرنا ضروری ہے تو یہ جائز ہے۔

مفتی تقی صاحب ''اسلام اور جدید معاشی مسائل'' میں تحریر فرماتے ہیں:

> اگر بیع مرابحہ ہو، جس میں بائع مدت کے مقابلے میں ثمن میں جو زیادتی کر رہا ہے، اس کو صراحۃ بیان کردے، اس کے بارے میں متاخرین احناف کا فتوی یہ ہے کہ اس صورت میں اگر مدیون مدت مقررہ سے پہلے اپنا دین ادا کردے یا مدت مقررہ آنے سے پہلے اس کا انتقال ہو جائے، تو اس صورت میں بائع صرف اتنا ثمن وصول کرے گا، جتنا سابقہ ایام کے مقابل میں ہوگا اور مقررہ مدت تک جتنے ایام باقی ہیں، اس کے مقابل کا ثمن چھوڑنا ہوگا۔ شاید متاخرین حنفیہ کے اس فتوی کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اگر چہ مدت مستقل طور پر قابل عوض ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی؛ لیکن ضمناً وتبعاً اس کے مقابلے میں کچھ ثمن مقرر کرنا جائز ہے چناں چہ کئی چیزوں کی بیع مستقلاً تو جائز نہیں ہوتی؛ لیکن بعض اوقات تبعاً اس کا عوض لینا جائز ہوتا ہے۔

(۱)علامہ حلبی، ملتقی الابحر (استنبول: سیفا، 2019ء)، 346۔

(۲)علامہ نسفی، کنز الدقائق (دار السراج: دار البشائر الاسلامیہ، 2011ء)، 1/427۔

(۳)الموصلی، المختار للفتوی (مصر: دار التقوی، 2018ء)، 100۔

چناں چہ علامہ حصکفیؒ ''درمختار'' میں تحریر فرماتے ہیں:

قضى المديون الدين المؤجل قبل الحلول أو مات فحل بموته فأخذ من تركته لا يأخذ من المرابحة التي جرت بينهما إلا بقدر ما مضى من الأيام وهو جواب المتأخرين قنية وبه أفتى المرحوم أبو السعود أفندي مفتي الروم وعلله بالرفق للجانبين. وفي الشامية: قوله لا يأخذ من المرابحة إلخ صورته: اشترى شيئا بعشرة نقدا وباعه لآخر بعشرين إلى أجل هو عشرة أشهر، فإذا قضاه بعد تمام خمسة أو مات بعدها يأخذ خمسة، ويترك خمسة.[1]

بینک کے توسط سے گھر یا فلیٹ خریدنے کا حکم:

اگر کوئی آدمی بینک کے توسط سے مکان کی خریداری کرے اس طور پر کہ بینک اس کو ۱۰ دس لاکھ کا گھر ۱۲ بارہ لاکھ میں فروخت کرے تو اس طرح معاملہ کرنا جائز ہے بشرطیکہ یہ تعیین ہو جائے کہ کتنی مدت اور کتنی قسطوں میں مکمل رقم ادا کی جائے گی۔

بینک کے توسط سے فلیٹ، گاڑی وغیرہ خریدنے کے لیے جواز کی بہترین اور آسان شکل یہ ہے کہ خریدار کے ساتھ بینک اپنے کسی آدمی کو بھیج دے اور وہ آدمی اسی کمپنی سے مثلاً: ایک لاکھ میں گاڑی خرید لے، تو اب ایک لاکھ کی گاڑی بینک کی ہوگئی اور پھر وہیں پر بینک کا نمائندہ بینک کے ضابطہ کے مطابق ایک لاکھ دس ہزار میں قسطوں پر خریدار کے حوالہ کر دے، اور اس کے بعد بینک قسطوار خریدار سے ایک لاکھ دس ہزار وصول کرتا رہے، تو شرعی طور پر ایسی شکل جائز ہے۔

ایک شکل یہ بھی اختیار کی جاسکتی ہے کہ بینک اپنا آدمی نہ بھیجے؛ بلکہ خریدار کو ہی اپنا وکیل بنا دے اور خریدار ایک لاکھ روپے میں خرید کر بینک کے حوالہ کر دے، اس کے بعد پھر بینک اسی وقت ایک لاکھ دس ہزار میں اسی خریدار کے ہاتھ فروخت کر دے اور یہ شخص بینک کے طے شدہ ضابطہ کے مطابق مقررہ مدت کے اندر اندر ایک لاکھ دس ہزار قسطوار ادا کرتا رہے، تو شرعی طور پر اس طرح سے بھی معاملہ کرنا جائز ہے۔

---

(۱) ابن عابدين، الدر المختار مع الرد المحتار (بيروت: دار الفكر، 1992ء)، 6/757۔

(۲) مفتی رضاء الحق، فتاوی دار العلوم زکریا (ممبئی: مجلس البحوث والافتاء، 2016ء)، 5/270۔

غیر سودی بینکاری میں ہے:

مرابحہ میں چوں کہ بینک کوئی چیز خرید کر بیچتا ہے؛ اس لیے وہ چیز پہلے اس کے ضمان میں آتی ہے اور آگے بیچنے سے پہلے اگر وہ ہلاک ہو جائے تو نقصان بینک کو اٹھانا پڑتا ہے، جب کہ سودی قرضوں میں بینک اس قسم کا کوئی خطرہ نہیں ہوتا؛ اگر چہ عام طور سے قبضہ میں اس چیز کے رہنے کا دورانیہ بہت مختصر ہوتا ہے۔[۱]

وجوابه أن الأجل في نفسه ليس بمال فلا يقابله شيء حقيقة إذا لم يشترط زيادة الثمن بمقابلته قصدا، ويزاد في الثمن لأجله إذا ذكر الأجل بمقابلة زيادة الثمن قصدا فاعتبر مالا في المرابحة احترازا عن شبهة الخيانة.[۲]

(۳۸) اقالہ میں ائمۂ ثلاثہ احناف کا اختلاف

اقالہ کی تعریف:

اقالہ کا معنی ہے "سابق بیع کو ختم کرنا"۔ **الإقالة: رفع عقد البيع وإزالته.[۳]**

اقالہ جائز ہے اور اس کے جواز پر ائمۂ اربعہ رحمہم اللہ کا اتفاق ہے؛ لیکن اقالہ سے سابق بیع فسخ ہوتی ہے یا بیع جدید منعقد ہوتی ہے؟ اس میں ائمۂ ثلاثہ احناف کا اختلاف ہے۔

اقالہ کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ یہ خالص متعاقدین کا حق ہے، اس میں دونوں کو تصرف کا کلی اختیار ہے؛ البتہ اقالہ کرتے وقت پہلے بیع کے ثمن سے زیادہ کا مطالبہ کرنا یا اس سے کم کرنے پر اصرار کرنا غلط ہے اور یہ کمی یا زیادتی کی شرط باطل ہے۔

الاقالة جائزة فی البيع بمثل الثمن الاول لقوله ﷺ من اقال الله عثراته يوم القيامة ولان العقد حقهما فيملكان رفعه دفعا لحاجتهما.[۴]

(۱) مفتی احمد ممتاز، غیر سودی بینکاری (کراچی: جامعہ خلفائے راشدین، 2010ء)، 229۔

(۲) ابن نجيم، البحر الرائق (دار الكتب الاسلامی)، 125/6۔

(۳) مجلة الاحكام العدليه (كراچی: كارخانه تجارت كتب، المادة: 163)، 34/1۔

(۴) علامه مرغينانی، الهدايه مع الدرايه (ديوبند: كتب خانه نعيميه)، 72/3۔

امام ابوحنیفہؒ کا نقطہ نظر:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اقالہ کے باب میں ضابطہ یہ ہے کہ یہ متعاقدین کے حق میں فسخ ہے، خواہ مبیع منقولی ہو یا غیر منقولی ہو، اس پر قبضہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔

اور متعاقدین کے علاوہ دیگر لوگوں کے لیے بیع جدید ہے، اسی بنیاد پر اقالہ کے وقت بھی شفیع کو حق شفعہ ملے گا؛ البتہ کسی وجہ سے بیع فسخ کرنا متعذر اور ناممکن ہو جائے تو اقالہ باطل ہو جائے گا، جیسے کہ کوئی بکری قبضہ کے بعد بچہ جن دے تو اس صورت میں حق شرع کی بنیاد پر عقد کو فسخ نہیں کیا جا سکتا ہے۔

والأصل أن الاقالة فسخ فی حق المتعاقدين بيع جديد فی حق غيرهما إلا أن لايمكن جعله فسخا فتبطل و هذا عند ابی حنيفه عليه الرحمة (۱)

وجہ استدلال:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اقالہ سے فسخ اور رفع کا معنی ظاہر ہوتا ہے، علامہ اتقانیؒ امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل کو مزید واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اقالہ رفع عقد کو کہتے ہیں اور عقد اور رفع عقد میں تضاد ہے؛ اسی وجہ سے عقد اور اقالہ دونوں کو بیع کہنا ممکن نہیں ہے، خلاصہ یہ کہ اقالہ کا فسخ ہونا متعین ہے۔

قوله ولأبي حنيفة رحمه الله أنها تنبئ عن الفسخ قال الأتقاني وجه قول أبي حنيفة أن الإقالة رفع العقد وبين العقد ورفعه مضادة فلا يجوز أن يجعل واحدا فكانت فسخا. (۲)

امام ابو یوسفؒ کا نقطہ نظر:

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اقالہ جدید بیع ہے، اگر اس کو بیع جدید بنانا ممکن نہ ہو، اس طور پر کہ سامان کو سامان کے عوض فروخت کیا گیا تھا اور وہ چیز ہلاک ہو گئی تو یہاں جدید بیع نہیں ہو سکتی؛ لہٰذا اس کو فسخ ہی بنایا جائے گا۔

---

(۱) علامہ مرغینانی علیہ الرحمۃ الہدایہ مع الدرایہ (دیو بند: کتب خانہ نعیمیہ)، 72/3۔

(۲) علامہ الزیلعی علیہ الرحمۃ تبیین الحقائق (قاہرہ: المطبعۃ الکبری الامیریہ، 1313ھ)، 71/4۔

اور اگر اقالہ کو بیع اور فسخ دونوں بنانا متعذر اور ناممکن ہو تو اقالہ باطل ہو جائے گا۔ جیسا کہ کسی آدمی نے دراہم سے سامان فروخت کیا اور وہ سامان ہلاک ہو گیا تو اس صورت میں اقالہ باطل ہے، یعنی اقالہ کرنا ممکن نہیں ہے۔

وقال أبو يوسف بيع جديد إلا أن لا يمكن فيجعل فسخا بأن يكون المبيع غير مقبوض وكان منقولا فيبطل. (۱)

وجہ استدلال:

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ متعاقدین کے حق میں اقالہ بیع جدید ہے؛ اسی وجہ سے اگر قبضہ کے بعد مبیع میں کوئی منفصل زیادتی ہو جائے تو بھی اقالہ جائز ہے؛ کیوں کہ اقالہ میں عاقدین مالی عوض کے مقابلہ میں ایک دوسرے کو سامان کا مالک بناتے ہیں اور عقود و معاملات کے باب میں معانی یعنی حقیقت حال کا اعتبار ہوتا ہے، محض الفاظ کے ظاہر کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

وعند أبي يوسف ﷺ بيع في حق المتعاقدين فلو زادت المبيعة بعد القبض زيادة منفصلة تجوز الاقالة عنده؛ لأنها تمليك من الجانبين لعوض مالي، وهو البيع والعبرة للمعاني دون الألفاظ المجردة. (۲)

امام محمدؒ کا نقطۂ نظر:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اقالہ حقیقت میں سابق بیع کو فسخ کرنا ہے؛ البتہ جب اس کو فسخ کرنا متعذر ہو جائے تو اس کو بیع سمجھا جائے گا، اور اگر بیع بھی ماننا ممکن نہ ہو تو اقالہ باطل ہوگا اور عقد اپنی سابقہ حالت پر برقرار رہے گا۔

وعند محمد هو فسخ إلا إذا تعذر ذلك، كما إذا تقايلا بأكثر من الثمن الأول فيجعل بيعا إلا إذا تعذر ذلك فتبطل كما في صورة بيع العرض بالدراهم بعد هلاكه. (۳)

---

(۱) الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير (بيروت: عالم الكتب، 1406ھ)، 1/364۔

(۲) شيخ زاده، مجمع الانهر (ديوبند: فقيه الامة)، 3/104۔

(۳) اكمل الدين البابرتي، العنايه شرح الهدايه (دمشق: دار الفكر)، 6/487۔

وجہ استدلال:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اقالہ کا اصل معنی ''فسخ کرنا'' اور ''لوٹانا'' ہے اور جب معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہو تو معنی مجازی مراد نہیں لیا جائے گا؛ بلکہ معنی حقیقی پر ہی عمل کیا جائے گا اور جب معنی حقیقی پر عمل ممکن نہ ہو تو معنی مجازی پر عمل کیا جائے گا اور جب عملی حسب الترتیب دونوں پر عمل دشوار ہو جائے تو اس کو اپنی سابقہ حالت پر چھوڑ دیا جائے گا۔

وعند محمد فسخ إن كانت بالثمن الأول أو بأقل لأن اللفظ موضوع للفسخ والرفع يقال اللهم أقلني عثراتي فيعمل بمقتضاه.فإن تعذر جعلها فسخا بأن تقايلا بعد القبض بالثمن الأول بعد الزيادة المنفصلة أو تقايلا بعد القبض بخلاف جنس الأول فبيع حملا على محتمله ولهذا صار بيعا في حق غيرهما لعدم ولايتهما عليه. فإن تعذر جعلها بيعا وفسخا بأن تقايلا في المنقول قبل القبض على خلاف جنس الأول بطلت الإقالة ويبقى البيع الأول على حاله.(۱)

مفتی بہ قول کی تعیین:

مذکورہ مسئلہ میں علامہ تمرتاشیؒ، علامہ حصکفیؒ اور علامہ شامیؒ نے بالتفصیل مکمل اختلاف بیان کرنے کے بعد ذکر کرتے ہیں کہ اس مسئلہ میں صحیح قول امام صاحبؒ کا ہے۔جیسا کہ علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ نے اپنی ''تصحیح'' میں امام صاحب کے قول کو صحیح قرار دیا ہے۔

قال التمرتاشي و الحصكفي: وحكمها أنها فسخ في حق المتعاقدين.و قال ابن عابدين: قوله:فسخ في حق المتعاقدين و بعد ان ذكر اختلاف ائمتنا الثلاثة فيه قال والصحيح قول الامام كما في تصحيح العلامه قاسم.(۲)

علامہ زحیلیؒ ذکر فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ احناف کے درمیان اختلاف ہے، اور ان میں صحیح اور درست مذہب امام صاحبؒ کا ہے یعنی اقالہ یہ متعاقدین کے درمیان فسخ بیع ہے اور ان کے علاوہ کے حق میں بیع جدید ہے۔

---

(۱)شیخ زادہ، مجمع الانہر (دیوبند: فقیہ الامۃ)، 104/3۔

(۲)ابن عابدین، ردالمحتار (بیروت: دار الفکر، 1992ء)، 124/5۔

و أما الحنفية فاختلفوا فيما بينهم، فقال أبو حنيفة رحمه الله، و قوله هو الصحيح عند الحنفية: الإقالة فسخ في حق العاقدين بيع جديد في حق ثالث غيرهما. (۱)

حسن بن منصور قاضی خانؒ نے اپنی مشہور تصنیف ''فتاوی قاضی خان'' میں امام صاحبؒ کے مذہب کو بیان کرنے کے بعد حضرات صاحبینؒ کا قول ذکر نہیں کیا ہے، گویا انہوں نے مختار مذہب کو بیان کرنے پر اکتفا کیا ہے جیسا کہ وہ اکثر محض مختار اور صحیح مذہب کو بیان کرتے ہیں، یہی بات ان کی عبارت اور منہج سے ظاہر ہوتی ہے۔

الإقالة فسخ فی حق المتعاقدین عند أبی حنیفه رحمه الله. (۲)

''الفتاوی الہندیہ'' میں بھی امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کو بیان کرنے کے بعد حضرات صاحبینؒ کے قول سے تعرض نہ کرنا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کا قول ہی ان کے یہاں صحیح اور مفتی بہ ہے۔

قال أبو حنيفه هی فسخ فی حق المتعاقدين بيع جديد فی حق غيرهما. (۳)

علامہ کاسانیؒ نے جو تفصیلات اس باب میں بیان کی ہے اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ کا قول ہی راجح ہے۔

قال أبو حنيفة رحمه الله: إنها فسخ في الأصل ولا مانع من جعلها فسخا فتجعل فسخا وإن تقايلا عن الزيادة أو على الثمن الأول أو على جنس آخر سوى جنس الثمن الأول قل أو كثر فالإقالة على ما سميا ويكون بيعا عنده، لأنه لا يمكن جعلها فسخا ههنا، لأن من شأن الفسخ أن يكون بالثمن الأول. (۴)

اسی طرح اور بھی متعدد اور معتبر کتابوں میں امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کو یا تو صراحۃ صحیح قرار دیا گیا ہے یا پھر ان کے منہج اور طریق استدلال سے اس جانب اشارہ ملتا ہے کہ ان کا قول صحیح ہے،

(۱) علامہ الزحیلی، الفقہ الاسلامی و ادلتہ (دمشق: دار الفکر)، 433/5۔

(۲) قاضی خان، الفتاوی الخانیہ (دیوبند، مکتبہ الاتحاد)، 164/2۔

(۳) جماعة من علماء الهند، الفتاوی الهندیة (دیوبند: مکتبہ الاتحاد)، 153/3۔

(۴) علامہ کاسانی، بدائع الصنائع (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1986)، 307/5۔

چناں چہ اصحاب متون نے بھی امام صاحب رحمہ اللہ کے مذہب کو بیان کرنے پر اکتفا کیا ہے۔

وھی فسخ فی حق المتعاقدین بیع جدید فی حق ثالث.[۱]

هي فسخ في حق المتعاقدين بيع في حق ثالث.[۲]

وفي التصحيح قال الإسبيجاني: والصحيح قول أبي حنيفة. قلت: واختاره البرهاني والنسفي وأبو الفضل الموصلي وصدر الشريعة.[۳]

اقالہ پر رضامندی کے لیے معاوضہ کا حکم:

عاقدین کے درمیان کوئی عقد ہو اور کسی وجہ سے فاسد ہو جائے تو بائع اور مشتری دونوں پر ضروری ہے کہ وہ عقد کو فسخ کرے، اس میں دونوں فریق کی رضامندی ضروری نہیں ہے، دوسرے فریق کی رضامندی کے بغیر بھی بیع فاسد میں اقالہ کیا جائے گا یعنی معاملہ بالکلیہ ختم کیا جائے گا، کیوں کہ وہ معاملہ ازروئے شرع درست نہیں ہے۔

قوله: وتجب في عقد مكروه وفاسد لوجوب رفع كل منهما على المتعاقدين صونا لهما عن المحظور، ولا يكون إلا بالإقالة.[۴]

اسی طرح اگر عاقدین کے درمیان بیع فاسد ہوئی ہے؛ لیکن ان میں سے کوئی اس کو فسخ کرنے کو تیار نہیں ہے تو قاضی کو اختیار ہوگا؛ لہٰذا وہ ان دونوں کی رضامندی کے بغیر بھی بیع فسخ کر سکتا ہے، تا کہ ممنوع اور شریعت کے مخالف عمل سے دونوں بچ جائیں۔

علامہ شامیؒ نے اس مفہوم کو واضح اور صاف لفظوں میں بیان کیا ہے:

أن الفاسد يجب فسخه على كل منهما بدون رضا الآخر، وكذا للقاضي فسخه بلا رضاهما.[۵]

---

(۱) الموصلی، المختار للفتوی (مصر، دار التقوی، 2018ء)، 97۔

(۲) نسفی، کنز الدقائق (دار السراج: دار البشائر الاسلامیہ، 2001ء)، 426۔

(۳) الغنیمی، اللباب فی شرح الکتاب (بیروت: المکتبۃ العلمیہ)، 3/2۔

(۴) ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار (بیروت: دار الفکر، 1992ء)، 124/5۔

(۵) ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ رد المحتار علی الدر المختار (بیروت: دار الفکر، 1992ء)، 124/5۔

اسی طرح اقالہ کی بنیادی شرطوں میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ ثمن اول پر اقالہ کیا جائے، یعنی جو رقم عقد کے وقت سامان کی طے ہوئی ہو اسی کے مطابق واپسی کی جائے؛ کیوں کہ اقالہ کے لیے ایسا کرنا ضروری ہے؛ اس وجہ سے کہ اقالہ سابق عقد کے فسخ کو کہتے ہیں اور قیمت کی کمی وزیادتی اس کو مانع ہے، اگر عقد صحیح ہوا اور بائع اور مشتری نے باہمی رضامندی سے اقالہ کرلیا تو اس صورت میں بائع یا مشتری کو مزید مطالبہ کا اختیار نہیں ہوگا، البتہ اس کو اس امر کا اختیار ہوگا کہ اقالہ کرے یا نہ کرے، اگر اقالہ کرتا ہے تو ثمن اول پر کرنا ضروری ہے۔

جن دو لوگوں کے درمیان اقالہ ہو رہا ہو وہ کسی طرح کی کمی وزیادتی کا مطالبہ نہیں کر سکتے ہیں، اگر کسی نے خلاف جنس یا کمی وزیادتی کا مطالبہ کیا تو وہ معتبر نہیں ہے اور یہ شرط باطل ہے، اور اگر کسی وجہ سے بائع اور مشتری میں سے کسی کا کچھ نقصان ہو رہا ہو تو اسے از خود برداشت کرنا ہوگا۔

وتصح بمثل الثمن الأول و بالسكوت عنه و ان شرط غير جنسه أو أكثر أوفي الأقل. (۱)

اقالہ کی شرط پر خرید وفروخت کا حکم:

جب بائع کسی سامان کو فروخت کرتا ہے تو وہ سامان عقد کے بعد مشتری کی ملکیت میں آجاتی ہے اور مشتری کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ جس طرح چاہے اس مال میں تصرف کرے، بائع کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ مشتری کو سامان استعمال کرنے سے روک دے؛ کیوں کہ عقد کے بعد اس سامان کا مالک مشتری بن جاتا ہے اور بائع کا اس پر کچھ بھی اختیار باقی نہیں رہتا ہے۔

اور اگر کسی آدمی نے اس شرط پر سامان فروخت کیا کہ میں بعد میں آپ سے واپس یہ سامان خرید لوں گا تو یہ بیع فاسد ہو جائے گی، اس صورت میں بائع اور مشتری کے ذمہ لازم ہے کہ وہ فی الفور اس عقد کو ختم کرے اور از سر نو عقد کرے، اس بیع کو ''بیع بالوفاء'' اور ''بیع بشرط اقالہ'' بھی کہا جاتا ہے، اس طرح بیع کرنا جائز نہیں ہے۔

فتاوی محمودیہ میں ہے:

---

(۱)علامه تمر تاشي، تنوير الابصار على الدر المختار (بيروت: دار الكتب العلميه، 2002ء)، 1/ 423۔

اس شرط پر خرید وفروخت ناجائز ہے، اس سے بیع فاسد ہوئی، جس کا فسخ کرنا واجب ہے، قیمت واپس لے کر زمین بائع کے حوالہ کردے۔[1]

كل شرط اشترط في البيع ليس من البيع، فيه منفعة للبائع أو المشتري أو للمشتري له، فالبيع فيه فاسد.[2]

کتاب الفتاوی میں ہے:

شریعت کا اصول یہ ہے کہ بیع کے معاملہ کے ساتھ اگر کوئی ایسی شرط لگا دی گئی، جو تقاضۂ عقد کے خلاف ہو تو بیع درست نہیں ہوگی، چوں کہ اس معاملہ کے ساتھ یہ شرط بھی لگا دی گئی ہے کہ ایک مدت کے بعد وہ شئی واپس کر دینی ہوگی اور یہ بیع کے اصول اور تقاضوں کے خلاف ہے؛ اس لیے بیع درست نہیں۔[3]

(۱) محمود حسن گنگوہی، فتاوی محمودیہ (گجرات: ادارۂ صدیق، 2007ء)، 16/ 90۔

(۲) محمد الشیبانی، کتاب الآثار (کراچی: ادارۃ القرآن)، 162۔

(۳) مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، کتاب الفتاوی (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ، 2005ء)، 5/ 279۔

دوسرا باب
شرکت کا بیان

دوسرا باب
شرکت کا بیان

شرکت کے عنوان سے اس کتاب کا یہ دوسرا باب ہے، جس میں دو فصلیں ہیں، پہلی فصل میں شرکت کا تعارف، اقسام، احکام و شرائط اور اس کی مشروعیت بنان ہوئی ہیں، جب کہ دوسری فصل کے تحت ائمہ احناف کے درمیان پائے جانے والے شرکت کے اختلافی مسائل، وجہ اختلاف اور مفتی بہ قول کی تعیین کو نمبر وار پیش کیا گیا ہے، نیز متعلقہ مختلف فیہ مسائل سے منطبق جدید اور عصری مسائل کو بیان کیا گیا ہے، حتی کہ ان کو مدلل کے لیے مختلف فقہائے متأخرین کی کتابوں سے دلائل پیش کرنے کے ساتھ مزید ان کی تائید اور توثیق کے لیے علمائے دیوبند کے اردو فتاوے بھی نقل کیے گئے ہیں۔

پہلی فصل:

شرکت: تعارف، احکام اور شرائط

شرکت کی لغوی تحقیق:

شرکت عربی زبان کا لفظ ہے جو (ش۔ر۔ک) سے مشتق ہے اور یہ شین کے زیر، راء کے سکون کے ساتھ اور شین کے زبر اور راء کے زیر کے ساتھ دونوں طرح منقول ہے؛ البتہ پہلی صورت زیادہ معروف ہے۔

هي بكسر فسكون في المعروف لغة: الخلط قوله: بكسر فسكون في المعروف كذا في الفتح: أي المشهور فيها كسر الشين وسكون الراء. قال في النهر: ولك فتح الشين مع كسر راء وسكونها.[1]

لغوی اعتبار سے شرکت کی یوں تعریف کی گئی ہے:

دو حصوں کا اس طرح باہم مخلوط ہو جانا کہ اس میں تمیز نہ ہو پائے۔

الشِّرْكَةُ وَالشَّرِكَةُ لغة: مخالطة الشريكين.[2]

الشركة في اللغة هي الخلطة.[3]

شرکت کی اصطلاحی تحقیق:

دو یا زیادہ افراد کا سرمایہ اور منافع میں حصہ لینے کو شرکت کہتے ہیں۔

---

(۱) ابن عابدین، ردالمحتار (بیروت: دار الکتب العلمیة)، 465/6۔

(۲) ابراهيم الحلبی، ملتقی الابحر (بیروت: سیفا، 2019ء)، 317۔

(۳) زبیدی، الجوهرة النيرة (بیروت: دار الکتب العلمیه)، 616/1۔

وشرعاً عقد بين المتشاركين في الأصل والربح، أو إختصاص إثنين أو أكثر بمحل واحد.[1]

وفي الشرع عبارة عن عقد بين المتشاركين في الأصل والربح.[2]

شرکت کا ثبوت:

شرکت کا معاملہ شریعت کے تمام اساسی نصوص قرآن واحادیث اور اجماع امت سے ثابت ہے؛ اس لیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے قبل عرب قوم میں یہ طریقہ خوب رائج تھا، اس کے فوائد وحکمت کے پیش نظر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے پسند فرمایا اور اس عمل کو جاری رکھا۔

صاحب ہدایہ نے اسی کو بنیاد بنا کر وجہ جواز تحریر فرمائی:

الشركة جائزة، لأنه بعث والناس كانوا يتعاملون بها فقررهم عليه.[3]

قرآن کریم سے شرکت کا ثبوت:

قران کریم کی مختلف آیات اس کے جواز پر مستدل ہیں:

وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ.[4]

اور اگر انہیں (نفقہ وکاروبار میں) اپنے ساتھ ملا لو تو وہ بھی تمہارے بھائی ہیں۔

فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ.[5]

اور اگر وہ بھائی بہن ایک سے زیادہ ہوں تو سب ایک تہائی میں شریک ہوں گے۔

وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ.[6]

''اور بے شک اکثر شریک ایک دوسرے پر زیادتی کرتے ہیں سوائے ان لوگوں کے جو ایمان لائے اور نیک عمل کیے اور ایسے لوگ بہت کم ہیں''۔

(۱) ابراهيم الحلبي، ملتقى الابحر (بيروت: سيفا، 2019ء)، 317۔

(۲) زبیدی، الجوهرة النيرة (بيروت: دار الكتب العلميه)، 616/1۔

(۳) علامه مرغيناني، الهدايه مع الدرايه (ديوبند: كتب خانه نعيميه)، 605/2۔

(۴) البقرة: 22۔ (۵) النساء: 12۔ (۶) سورص: 24۔

احادیث سے شرکت کا ثبوت:

ایک حدیث میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے مرفوعاً حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے: میں دو شریکوں میں تیسرا ہوں جب تک کہ ایک دوسرے سے خیانت نہیں کرتا۔ جب ایک دوسرے سے خیانت کرتا ہے تو میں درمیان میں سے نکل جاتا ہوں۔

عن أبي هريرة رفعه قال :إن الله تعالى يقول أنا ثالث الشريكين ما لم يخن أحدهما صاحبه فإذا خانه خرجت من بينهما. (۱)

ایک دوسری حدیث: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ساجھی داروں (شریکوں) کے ساتھ رہتا ہے، جب تک کوئی دوسرے سے خیانت نہ کرے۔ پس اگر وہ خیانت کرے گا تو وہ ہاتھ ان سے اٹھ جائے گا۔

قال رسول الله صلى الله عليه و سلم يد الله على الشريكين ما لم يخن أحدهما صاحبه فإذا خان أحدهما صاحبه رفعها عنهما. (۲)

حضرت سائب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں حاضر ہوا تو لوگ میری تعریف کر رہے تھے اور میرا ذکر ہو رہا تھا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں انہیں تمہاری نسبت زیادہ جانتا ہوں۔ میں عرض گزار ہوا کہ میرے ماں باپ آپ پر قربان ہو! آپ نے سچ فرمایا۔ آپ (زمانہ جاہلیت میں) میرے ساجھی اور کاروباری شریک تھے! اور کیا ہی اچھے ساجھی تھے کہ آپ نے کبھی لڑائی جھگڑا نہیں کیا تھا۔

عن السائب قال: أتيت النبي صلى الله عليه و سلم فجعلوا يثنون علي ويذكروني فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم: أنا أعلمكم يعني به. قلت صدقت بأبي أنت وأمي كنت شريكي فنعم الشريك كنت لا تداري ولا تماري. (۳)

مذکورہ آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ سے نہ صرف شرکت کا جواز معلوم ہوتا ہے؛ بلکہ اس کی

(۱) اخرجه ابو داود، 2/276، رقم: 3383۔

(۲) اخرجه سنن الدارقطني، 3/442، رقم: 2934۔

(۳) أخرجه ابو داود، 4/260، رقم: 4836۔

ترغیب، فضیلت اور اس کی اہمیت بھی اجاگر ہوتی ہے، جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اگر مضاربت کا معاملہ امانت ودیانت داری کے ساتھ کیا جائے تو اس میں رحمت وبرکت کی شکل میں اللہ تعالیٰ کی خاص مدد نازل ہوتی ہے؛ لیکن اگر اس معاملے میں خیانت دھوکہ اور غرر پایا جائے تو اللہ کی مدد اٹھ جاتی ہے۔

اجماع سے شرکت ثبوت:

تمام علمائے امت کا اس بات پر اجماع رہا ہے کہ شرکت کا معاملہ جائز ہے جو عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر آج تک شرعی اصول کی روشنی میں ہوتی آرہی ہے اور کسی بھی عالم فقیہ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی ہے۔

جیسا کہ امام نووی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''شرح المہذب'' میں اس کا تذکرہ فرمایا ہے: ابن قدامہ رحمہ اللہ اور وہبہ الزحیلیؒ بھی اس سلسلے میں یوں رقم طراز ہیں:

وأجمع المسلمون على جواز الشركة في الجملة.[1]

والمسلمون أجمعوا على جواز الشركة في الجملة.[2]

شرکت کی اقسام:

بنیادی طور پر شرکت کی اولاً تین قسمیں ہیں:

(۱) شرکت اباحت (۲) شرکت ملک (۳) شرکت عقد۔

(۱) شرکت اباحت یہ ہے کہ عام لوگ کسی مباح چیز کے حق ملکیت میں شریک ہوں، جیسے جنگل کی لکڑیاں، سمندر کا پانی اور گھاس وغیرہ کہ ان میں یہ اصول ہے کہ جو شخص بھی پہلے جا کر انہیں حاصل کر لے وہ ان کا مالک بن جاتا ہے۔

(۲) شرکت ملک یہ ہے کہ کوئی چیز دو یا اس سے زائد افراد کے درمیان ملکیت میں وراثت، خریداری، ہبہ یا کسی چیز پر قبضہ کرنے کی وجہ سے آجائے اور ان کا مال آپس میں اس طرح مل جائے کہ کوئی امتیاز باقی نہ رہے۔

(۱) ابن قدامہ، المغنی (قاہرہ: مکتبہ القاہرہ)، 3/5۔

(۲) وھبہ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ (دمشق: دار الفکر)، 523/5۔

شرکت ملک کی اقسام:

پھر شرکت ملک کی دوصورتیں ہیں:

(۱)شرکت اجبار(۲)شرکت اختیار

پہلی صورت یہ ہے کہ دونوں شریک اپنے تجارتی عمل کے ذریعہ کوئی چیز خریدیں، یا مشترکہ طور پر دونوں ہبہ اور وصیت کے ذریعہ کسی چیز کے مالک بن جائیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں شرکاء کو وراثت کے طور پر کوئی چیز مل جائے، جس میں ان کے فعل کا کوئی دخل نہ ہو۔

شرکت املاک کا حکم:

مذکورہ دونوں صورتوں کا حکم یہ ہے کہ دونوں شریک میں اپنے اپنے حصے کے مالک ہوں گے اور اپنے شریک کے حق میں اجنبی ہوں گے؛ لہذا دونوں میں سے کسی کو بھی اپنے شریک کی اجازت کے بغیر اس کے مال میں تصرف کا حق حاصل نہیں ہوگا۔

وشركة الملك نوعان: شركة جبر، وشركة اختيار. فشركة الجبر: أن يختلط المالان لرجلين بغير إختيار المالكين خلطاً لا يمكن التمييز بينهما حقيقة، بأن كان الجنس واحداً، أو يمكن التمييز بضرب كلفة ومشقة نحو: أن تختلط الحنطة بالشعير، أو يرثا مالاً. وشركة الإختيار: أن يوهب لهما مال، أو يملكا مالاً باستيلاء أو يخلطا مالهما. أو يملكا مالاً بالشراء أو بالصدقة. أو يوصى لهما فيقبلان. وركنها: اجتماع النصيبين. وحكمها: وقوع الزيادة على الشركة بقدر الملك، ولا يجوز لأحدهما أن يتصرف في نصيب الآخر إلا بأمره. وكل واحد منهما كالأجنبي في نصيب صاحبه، ويجوز بيع أحدهما نصيبه من شريكه في جميع الصور، ومن غير شريكه بغير إذنه إلا في صورة الخلط والاختلاط.(۱)

(۱)جماعة من علماء الهند، الفتاوىٰ الهندية (ديوبند: اتحاد)، 311/2۔

شرکت عقود اور اس کی اقسام

لغوی معنی:

عقود "عقد" کی جمع ہے، جس کے معنی "بندھنے" یا "باندھنے" کے ہیں گویا عقد کے معنی کسی چیز کے اطراف کو جمع کر دینے اور گرہ باندھنے کے ہیں۔

العقد: الجمع بين أطراف الشيء كعقد الحبل. (۱)

اصطلاحی معنی:

شرکت عقد دو یا دو سے زیادہ آدمیوں کا سرمایہ اور منافع میں شرکت کا معاملہ کرنا ہے۔

شركة العقد: هي عبارة عن العقد بين المتشاركين في الأصل والربح. (۲)

والضرب الثاني شركة العقود وركنها الإيجاب والقبول. وهو أن يقول أحدهما شاركتك في كذا وكذا ويقول الآخر قبلت. (۳)

شرکت عقود کی تین قسمیں ہیں:

(۱) شرکت اموال (۲) شرکت اعمال (۳) شرکت وجوہ

شرکت اموال یہ ہے کہ دو یا زیادہ آدمی کاروبار میں اس طور پر شریک ہوں کہ وہ اپنے متعین کردہ مال کے ذریعے تجارت کریں اور جو بھی نفع ونقصان ہوگا وہ ایک خاص تناسب سے اس میں شریک ہوں گے۔

أما الأول وهو الشركة بالأموال: فهو أن يشترك إثنان في رأس مال فيقولان: اشتركنا فيه على أن نشتري ونبيع معاً، أو شتى أو أطلقا على أن ما رزق الله عز وجل من ربح فهو بيننا على شرط كذا، أو يقول أحدهما ذلك ويقول الآخر: نعم. (۴)

---

(۱) اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن (بیروت: دار القلم)، 476۔

(۲) ابن عابدین، رد المحتار (بیروت: دار الکتب العلمیة)، 466/6۔

(۳) علامه مرغینانی، الهدایه مع الدرایه (دیوبند: کتب خانه نعیمیه)، 605/2۔

(۴) علامه کاسانی، بدائع الصنائع (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 73/5۔

شرکت اعمال یہ ہے کہ دو یا دو سے زائد افراد باہم کسی خاص قسم کا کام کرنے کے لیے یہ طے کریں کہ ہم میں سے ہر کوئی کام کرے گا اور جو بھی منافع حاصل ہوں گے ان میں حسب معاہدہ شریک ہوں گے۔

وأما الشركة بالأعمال: فهو أن يشتركا على عمل من الخياطة أو القصارة أو غيرهما فيقولا اشتركنا على أن تعمل فيه على أن ما رزق الله عز وجل من أجرة فهي بيننا على شرط كذا. (۱)

شرکت وجوہ یہ ہے کہ جس میں مال یا عمل کا اشتراک نہ ہو؛ بلکہ دونوں افراد اپنی شخصی وجاہت اور تعلقات کی بنیاد پر لوگوں سے ادھار خرید کر بیع وشراء کا معاملہ کریں اور دونوں کے درمیان یہ طے پائے کہ جو بھی نفع ہوگا اس میں ہم دونوں شریک ہوں گے۔

وأما الشركة بالوجوه: فهو أن يشتركا وليس لهما مال، لكن لهما وجاهة عند الناس، فيقولا: اشتركنا على أن نشتري بالنسيئة ونبيع بالنقد على أن ما رزق الله سبحانه وتعالى من ربح فهو بيننا على شرط كذا. (۲)

پھر شرکت کی مذکورہ تمام اقسام کی دو صورتیں ہیں:

(۱) مفاوضہ (۲) عنان

مفاوضہ کی لغوی تحقیق:

''مفاوضہ'' کے معنی لغت میں مساوات اور برابری کے آتے ہیں۔ مفاوضہ ''تفویض'' سے مشتق ہے، جس کے معنی ہر چیز میں مساوات یعنی برابری کے ہے۔

وأما المفاوضة فقد قيل: إنها المساواة في اللغة..... سمي هذا النوع من الشركة مفاوضة؛ لاعتبار المساواة فيه في رأس المال والربح والتصرف وغير ذلك. وقيل هي من التفويض؛ لأن كل واحد منهما يفوض التصرف إلى صاحبه على كل حال. (۳)

(۱) علامہ کاسانی، بدائع الصنائع (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 73/5۔
(۲) علامہ کاسانی، بدائع الصنائع (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 73/5۔
(۳) علامہ کاسانی، بدائع الصنائع (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 75/5۔

مفاوضہ کی اصطلاحی تحقیق:

شرکت مفاوضہ ایسا عقد ہے، جس میں دونوں شریک سرمایہ، نفع و نقصان، تصرف اور دیگر کاروباری ذمہ داریوں کے اعتبار سے برابر شریک ہوں۔

شركة المفاوضة: فهي أن يشترك الرجلان فيتساويان في ما لهما وتصرفهما ودينهما. [۱]

عنان کی لغوی تحقیق:

عنان "عن" سے مشتق ہے، جس کے معنیٰ ظاہر ہونا، ظاہر کرنا، منہ موڑنا اور پیش کرنا وغیرہ ہے۔

عنان: اللفظ مشتق من الإعراض يقال عن له: أي عرض. [۲]

عنان کی اصطلاحی تحقیق:

"شرکت عنان" یہ ہے کہ دو لوگوں کا مشترک سرمایہ ہو جس کے ذریعہ تجارت کی جائے اور حسب معاہدہ دونوں کے درمیان منافع تقسیم ہوں۔ شرکت کی اس صورت میں دونوں شریک مال میں تصرف کرنے میں، نفع میں، ایک دوسرے کے کفیل بننے اور قرضہ میں برابر کے شریک نہیں ہوں گے۔

وأما شركة العنان فلا يراعى لها شرائط المفاوضة. [۳]

أما شركة العنان: فهي أن يشترك إثنان في نوع من التجارات بر أو طعام، أو يشتركان في عموم التجارات ولا يذكران الكفالة خاصة. [۴]

شرکت کی عمومی شرائط:

(۱) شرکاء کے اندر وکالت کی اہلیت ہو۔

(۲) ایسی چیز میں شرکت ہو جس میں تصرف کا وکیل بنایا جا سکتا ہو۔ جیسے خرید و فروخت وغیرہ۔

---

(۱) مرغینانی، الهداية مع الدرايه (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 606/2۔

(۲) مرغینانی، الهدايه مع الدرايه (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 609/2۔

(۳) علامہ کاسانی، بدائع الصنائع (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 82/5۔

(۴) جماعة من علماء الهند، الفتاویٰ الهنديه (دیوبند: اتحاد)، 325/2۔

(۳) منافع کی مقدار معلوم اور متعین ہو۔ مثلاً: تہائی، چوتھائی وغیرہ۔

(۴) منافع کی تعیین تناسب کے اعتبار سے ہو۔ یعنی نفع کے علاوہ الگ سے کوئی رقم متعین نہ کی جائے۔

أما الشرائط العامة فأنواع منها أهلية الوكالة؛ لأن الوكالة لازمة في الكل وهي أن يصير كل واحد منهما وكيل صاحبه في التصرف بالشراء والبيع وتقبل الأعمال؛ لأن كل واحد منهما أذن لصاحبه بالشراء والبيع وتقبل الأعمال مقتضى عقد الشركة والوكيل هو المتصرف عن إذن فيشترط فيها أهلية الوكالة لما علم في كتاب الوكالة. ومنها: أن يكون الربح معلوم القدر، فإن كان مجهولاً تفسد الشركة؛ لأن الربح هو المعقود عليه وجهالته توجب فساد العقد كما في البيع والإجارة. ومنها: أن يكون الربح جزءاً شائعاً في الجملة لا معيناً، فإن عينا عشرة أو مائة أو نحو ذلك كانت الشركة فاسدة؛ لأن العقد يقتضي تحقق الشركة في الربح والتعيين يقطع الشركة لجواز أن لا يحصل من الربح القدر المعين لأحدهما فلا يتحقق الشركة في الربح. (۱)

شرکت اموال سے متعلق شرائط:

(۱) رأس المال کے طور پر ایسی چیز ہو جو نقود اور ثمن کے قبیل سے ہو۔

(۲) سرمایہ متعین اور موجود ہو، ادھار اور غائب نہ ہو۔

أما الشركة بالأموال فلها شروط منها: أن يكون رأس المال من الأثمان المطلقة، وهي التي لا تتعين من في المفاوضات على كل حال، وهي الدراهم والدنانير عناناً كانت الشركة أو مفاوضة عند عامة فلا تصح الشركة في العروض. ومنها: أن يكون رأس مال الشركة عيناً حاضراً لا ديناً ولا مالاً غائباً، فإن كان لا تجوز. (۲)

شرکت مفاوضہ کی خصوصی شرائط:

(۱) اس عقد کے لیے لفظ ''مفاوضہ'' یا اس کے علاوہ ایسے الفاظ استعمال کیے گئے ہوں جو ان

---

(۱) علامہ کاسانی، بدائع الصنائع (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 77/5۔

(۲) علامہ کاسانی، بدائع الصنائع (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 77/5۔

کے معنی پر دلالت کرتے ہوں۔

(۲) دونوں شریک عاقل اور بالغ ہوں۔

(۳) دونوں شریک آزاد ہوں۔

(۴) دونوں شریک مسلمان ہوں؛ لہٰذا مسلمان اور کافر کے درمیان مفاوضہ جائز نہیں ہے۔

(۵) دونوں مال میں برابر ہوں۔

وإن عقدها من يعرف معناها فاستو في المعنى في العقد صحت بغير لفظ المفاوضة وإن يكون كل واحد منهما من أهل الكفالة بأن يكون بالغين حرين عاقلين متفقين في الدين. (۱)

شرکت مفاوضہ کا حکم:

اس کا حکم یہ ہے کہ دونوں شریک ایک دوسرے کے وکیل اور کفیل ہوں گے، جو بھی چیز خریدی جائے گی وہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگی، سوائے گھر کے ضروری اشیاء کے۔ اسی طرح دونوں میں سے کسی پر قرض ہو تو وہ دوسرے کے ذمہ بھی ہوگا، نیز نفع ونقصان میں برابر کے شریک ہونے کے ساتھ اگر کوئی ایک تصرف کرتا ہے تو دوسرا بھی اس کا ذمہ دار ہوگا۔

وكل واحد من المتفاوضين وكيل عن صاحبه في استيفاء الدين والواجب بتجارته ولأحد المتفاوضين أن يعير مال المفاوضة وأن يهدى الطعام المهيأ من مال المفاوضة وأن يدعو إليه استحساناً. (۲)

شرکت عنان کا حکم:

یہ شرکت وکالت پر منعقد ہوتی ہے، دونوں ایک دوسرے کا وکیل ہوتے ہیں اور کفیل کی حیثیت سے دوسرے کے تصرف میں ضامن نہیں ہوتے ہیں، اسی طرح اس مال میں تساوی ضروری نہیں

---

(۱) جماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000ء)، 325/2۔

(۲) ابو المعالي، المحيط البرهاني (الرياض: ادارة القرآن المجلس العلمي، 2004ء)، 367/8۔

ہےاور کام کرنے کی شرط پر نفع میں زیادتی جائز ہے۔

لا يشترط في الشريكين شركة عنان أن يكون رأس مالهما متساوياً فيجوز أن يكون رأس مال أحدهما أزيد من رأس مال الأخر، ولا يكون كل واحد منهما مجبوراً على إدخال جميع نقوده في رأس المال؛ بل لهما أن يعقد الشركة على مجموع ما لهما أو على مقدار منه ..... يجوز أن يكون رأس مال الشريكين في شركة عنان متفاوتاً في القيمة ومختلف الجنس ..... لا يشترط في شركة العنان تقسيم الربح بالتساوي.[۱]

(۱)(۱)علی حیدر، درر الحکام شرح مجلة الاحکام (بیروت: دار الجلیل 2003ء)، 385/2۔

دوسری فصل

مختلف فیہ مسائل، مفتی بہ قول کی تعیین اور عصری تطبیقات

(۳۹) عقد مفاوضہ میں شریکین کا مذہب

شرکت مفاوضہ میں دونوں شریک ایک دوسرے کا وکیل اور کفیل بن کر نفع ونقصان اور دیگر تجارتی ذمہ داریوں میں برابر شریک رہتے ہیں۔ اس میں شریکین کی شرکت ہر اعتبار سے مساوی ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر دو مسلمانوں کے درمیان عقد مفاوضہ ہو تو یہ جائز ہے؛ اس لیے کہ دونوں میں ہر اعتبار سے برابری پائی جارہی ہے۔

البتہ مسلمان اور کافر کے درمیان عقد مفاوضہ کے درست ہونے اور نہ ہونے کے سلسلے میں حضرات طرفین رحمہما اللہ اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان اختلاف ہے۔

حضرات طرفینؒ کا نقطۂ نظر:

امام صاحب اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ مسلمان اور کافر کے درمیان عقد مفاوضہ درست نہیں ہے۔

قال ولا بين المسلم والكافر. وهذا قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله....وقوله ولا بين المسلم والكافر من كلام القدوري أي لا يجوز المفاوضة بينهما لعدم التساوي. هذا أي عدم جواز المفاوضة بين المسلم والكافر قول أبي حنيفة ومحمد. [1]

(۱) بدر الدین عینی، البنایہ شرح الہدایہ (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 379/7۔

وجہ استدلال:

اس لیے کہ ان دونوں میں تصرف کے اعتبار سے مساوات نہیں پائی جارہی ہے؛ جب کہ عقد مفاوضہ کی درستگی کے لیے دونوں میں تصرف کے لحاظ سے برابری ضروری ہے، جو یہاں نہیں پائی جارہی ہے۔ مزید تصرف کے اعتبار سے دونوں کے احکام بھی مختلف ہیں۔ جیسے اگر کوئی ذمی رأس المال (سرمایہ) کے ذریعہ شراب اور خنزیر خریدے تو اس کے لیے صحیح ہے؛ البتہ مسلمان کے لیے ایسا کرنا درست نہیں ہے؛ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں تصرف کے اعتبار سے برابری نہیں ہے ؛لہذا یہ عقد جائز نہیں ہوگا۔

ولهما: أن المسلم والذمي لا يتساويان في التصرف بدليل أن الذمي يتصرف فيه الخمر، والخنزير دون المسلم وتكون عناناً؛ لأن العنان يجوز بينهما إجماعاً، وإن تفاوض الذميان جازت مفاوضتهما، وإن اختلف دينهما ؛ لأنهما متساويان في التصرف. [1]

امام ابو یوسفؒ کا نقطہ نظر:

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مسلمان اور غیر مسلم کے درمیان عقد مفاوضہ جائز اور درست ہے۔

لا يخفى أن التساوي في التصرف يستلزم التساوي في الدين، وأجازها أبو يوسف مع اختلاف الملة مع الكراهة. [2]

وجہ استدلال:

اس لیے کہ یہ دونوں آزاد ہیں اور ایک دوسرے کے کفیل اور وکیل بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں، گویا ان میں مساوات پائی جارہی ہے؛ تاہم تصرف میں شافعی اگرچہ حنفی سے زیادہ فائق ہے؛ لیکن اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ جس طرح شافعی اور حنفی کے مابین مفاوضہ جائز ہے ایسے ہی مسلمان اور ذمی

(۱) زبیدی، الجوهرة النيرة (بيروت: دار الكتب العلميه)، 617/1۔
(۲) ابن عابدین، رد المحتار (دیوبند: زکریا بکڈپو، 2014ء)، 476/6۔

کے درمیان مفاوضہ درست ہوگا۔ البتہ امام یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں کے درمیان یہ عقد مکروہ ہوگا؛ کیوں کہ ذمی کو عموماً جائز امور کا صحیح علم نہیں ہوتا ہے۔

فلا تجوز هذه الشركة بين مسلم وذمي عند الطرفين فتجوز بين المسلمين والذمين والكتابي والمجوس؛ لأن الكفر ملة واحدة خلافاً لأبي يوسف لتساويهما في أهلية الوكالة والكفالة وزيادة أحدهما في التصرف لا يمنعها كما إن المفاوضة جائزة بين الحنفي والشافعي مع أنه يتصرف في بيع متروك التسمية وشرائه دون الحنفي إلا إنه يكره، لأن الذمي لا يهتدي إلى الجائز من العقود كما في أكثر المعتبرات، لكن هذا الدليل جاز في شركة العنان أيضاً فيلزم أن يكره عنده.(۱)

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس مسئلہ میں فتویٰ حضرات طرفین کے قول پر ہے، جیسا کہ ''علامہ کاسانی'' نے ''صاحب قدوری'' کے حوالے سے اسے ظاہر الروایہ قرار دیا ہے۔ مزید ''صاحب لباب'' نے ''تصحیح'' کے حوالے سے طرفین کے قول کو معتمد قرار دیا ہے معلوم ہوا کہ مفتی بہ قول حضرات طرفین رحمہ اللہ کا ہے۔

وقال القدوري رحمه الله: وهو ظاهر على أصل أبي حنيفة ومحمد؛ لأن الكفر عندهما يمنع انعقاد المفاوضة بين المسلم والكافر.(۲)

ولا بين المسلم والكافر وهذا عند أبي حنيفة ومحمد ؛ لأن الذمي يملك من التصرف ما لا يملكه المسلم . وقال أبو يوسف: يجوز للتساوي بينهما في الوكالة والكفالة ولا معتبر بزيادة يملكها أحدهما كالمفاوضة بين شافعي المذهب والحنفي فإنها جائزة ويتفاوتان في التصرف في متروك التسمية إلا أنه يكره ؛ لأن الذمي لا يهتدي إلى الجائز من العقود . قال في التصحيح : والمعتمد قولهما عند الكل كما نطقت به المصنفات للفتوى وغيرها.(۳)

---

(۱)آفندی، مجمع الانہر (دیوبند: اتحاد)، 547/2۔

(۲)علامہ کاسانی، بدائع الصنائع (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 81/5۔

(۳)شیخ میدانی، اللباب فی شرح الکتاب (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 120/2۔

موسوعہ فقہیہ میں بھی یہ مسئلہ اس طرح بیان کیا گیا ہے:

حنفیہ کے نزدیک صرف شرکت مفاوضہ میں یہ شرط ہے کہ شریکین کا مذہب ایک ہو؛ لہٰذا شرکت مفاوضہ دو مسلمانوں کے درمیان اور دو عیسائیوں کے درمیان درست ہوگی، ایک مسلمان اور ایک عیسائی کے درمیان شرکت مفاوضہ درست نہیں ہوتی؛ کیوں کہ شرکت مفاوضہ کی ایک شرط شریکین کے درمیان تصرف میں برابری ہے اور کافر اگر شراب یا سور خریدے تو مسلمان اس کافر کے وکیل کی حیثیت سے اس کو بیچ نہیں سکتا؛ لہٰذا تصرف میں برابری کی شرط فوت کی جا ہو جائے گی۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اسے کراہت کے ساتھ جائز قرار دیا ہے، اور کراہت کی علت یہ بیان کی ہے کہ کافر کو جائز معاملات کی رہنمائی حاصل نہیں ہے۔[۱]

(۴۰) شرکت مفاوضہ میں اجنبی کا کفیل بننا

اگر عقد مفاوضہ کے دونوں شریکوں میں سے کوئی ایک کسی اجنبی کی طرف سے کفالہ بالمال قبول کرے، جو ان کے ساتھ کاروبار میں شریک نہیں ہے تو ایک شریک کے کفالہ قبول کرنے کی وجہ سے دوسرے شریک پر کفالہ بالمال لازم ہوگا یا نہیں ہوگا؛ اس سلسلے میں امام صاحب رحمہ اللہ اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے درمیان اختلاف ہے۔

امام صاحبؒ کا نقطۂ نظر:

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر مکفول عنہ کی اجازت سے شریکین میں سے کوئی ایک کسی اجنبی کی طرف سے کفالہ بالمال قبول کرے تو دوسرے شریک پر بھی یہ مال کا کفالہ لازم ہوگا۔

كفل أحدهما بمال عن أجنبي لزم صاحبه عند أبي حنيفة، وقالا: لا يلزمه؛ لأنه تبرع.[۲]

وجہ استدلال:

اس لیے کہ اگر چہ کسی ایک شریک کے قبول کرنے کی وجہ سے ابتداء یہ کفالہ تبرع کے درجہ میں

(۱) موسوعہ فقھیہ (نظام الدین: جینوین پبلیکیشنز، 2009ء)، 452/2۔
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، کتاب الفتاوی (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ، 2005ء)، 285/5۔
(۲) ابن الھمام، فتح القدیر (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 153/6۔

ہے؛لیکن انتہا کے اعتبار سے ملکیت کی بنیاد پر یہ معاوضہ کو لازم کرتا ہے، اس بنیاد پر کفیل مکفول عنہ سے اپنی رقم واپس لینے کا مجاز ہوگا جو انہوں نے مکفول کو دی ہے۔

ولأبي حنيفة أنه أي عقد الكفالة عقد تبرع ابتداء ومعاوضة بقاء كالهبة بشرط العوض؛ لأنه أي الكفيل المدلول عليه بالكفالة يستوجب الضمان على المكفول عنه بمايؤديه عنه إذا كفل بأمره فيلزم شريكه بعدمالزم عليه.(۱)

حضرات صاحبینؒ کا نقطۂ نظر:

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مفاوضہ کے شریکین میں سے کوئی ایک اگر کسی تیسرے آدمی کی طرف سے مال کی کفالت قبول کرتا ہے تو دوسرے شریک پر کفالہ لازم نہیں ہوگا۔

وإن لزم بكفالة بأمر لزم الآخر خلافاً لهما.(۲)

وجہ استدلال:

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ کفالہ بالمال کی قبولیت ابتدا اور انتہا دونوں کے اعتبار سے تبرع ہے؛ یہی وجہ ہے بچے اور مکاتب کی طرف سے اس کی قبولیت صحیح نہیں ہے اور اگر کوئی مریض اسے قبول کرے تو اس کے تہائی مال میں یہ معتبر ہوگا۔ جیسا کہ اگر کوئی شخص کسی اجنبی کے قرض ادا کرنے کا کفیل بن جائے یا اس کی طرف سے کفالت بالنفس قبول کرے تو یہ صرف اس شریک کی ذات تک محدود رہے گا جس نے اسے قبول کیا ہو۔ دوسرے شریک پر یہ لازم نہیں ہوگا۔ ایسے ہی کسی اجنبی کی طرف سے کفالہ بالمال بھی دوسرے شریک کے اوپر لازم نہیں ہوگا۔

وجه قولهما: إن الكفالة تبرع فلا تلزم صاحبه كالهبة والصدقة والكفالة بالنفس، والدليل على أنها تبرع إختصاص جوازها بأهل التبرع حتى لا تجوز من الصبي والمكاتب والعبد المأذون، وكذا تعتبر من الثلث إذا كان في حال المرض، والشركة لا تنعقد على التبرع.(۳)

(۱)ابن الهمام، فتح القدير (بيروت: دار الكتب العلميه)، 153/6۔

(۲)ابراهيم الحلبي، ملتقى الابحر (استنبول:سيفا 2019ء)، 318۔

(۳)علامه كاساني، بدائع الصنائع (ديوبند: زكريا بكڈپو)، 98/5۔

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس مسئلہ میں امام صاحب رحمہ اللہ کے قول پر فتوی معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ تمام اصحاب متون نے اسے اختیار فرمایا ہے۔''درر الحکام'' میں بھی اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے؛''علامہ ابراہیم حلبی'' نے بھی اپنے نہج پر مفتی بہ قول کو پہلے ذکر فرمایا ہے؛ لہذا ان تمام قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں مفتی بہ قول حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔

لو كفل أحد الشريكين بأمر المكفول عنه ديناً لأجنبي ويؤاخذ الشريك الآخر عند الإمام الأعظم؛ لأن الكفالة بالأمر وإن تكن ابتداءً تبرع إلا أنه لما كان للكفيل حق الرجوع على المكفول عنه فهي معاوضة انتهاء خلافاً لهما؛ لأنها تبرع؛ لكن عامة المتون على قول الإمام.(۱)

وإن لزم بكفالة بأمر لزم الآخر خلافاً لهما، وكذا إن لزم بغصب خلافاً لأبي يوسف رحمه الله وفي الكفالة بلا أمر لا يلزمه في الصحيح.(۲)

(۴۱) فلوس رائجہ کے ذریعہ شرکت کرنا

ائمہ احناف کے نزدیک شرکت مفاوضہ صرف نقود (دراہم، دنانیر وغیرہ) سے منعقد ہوتی ہے۔ البتہ فلوس نافقہ (پیسوں) کے سلسلے میں حضرات شیخین رحمہما اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے درمیان اختلاف ہے۔

امام محمدؒ کا مذہب:

امام محمدؒ کے نزدیک نقود کے علاوہ رائج سکوں کے ذریعے عقد مفاوضہ جائز ہے۔

ولا ينعقد الشركة إلا بالداهم، الدنانير والفلوس النافقة .... وأما الفلوس النافقة تروج رواج الأثمان فالحقت بها قالوا هذا قول محمد، لأنها ملحقة بالنقود، عنده حتى

(۱) علی حیدر، درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام (بیروت: دار الجلیل)، مادہ: 1748/، 3/275۔
(۲) ابراهیم الحلبی، ملتقی الابحر (بیروت: سیفا 2019ء)، 318۔

لاتتعين بالتعيين ولا يجوز بيع إثنين بواحد بأعيانها على عرف.[1]

وجہ استدلال:

اس لیے کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک فلوس رائجہ دراہم ودنانیر کی طرح ہیں، جس طرح نقود (دراہم دنانیر) متعین کرنے سے متعین نہیں ہوا کرتے ہیں ایسے ہی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فلوس رائجہ بھی متعین نہیں ہوں گے اور ایک پیسہ کے بدلے دو کی بیع درست نہیں ہوگی۔

قال: قوله هذا أي جواز الشركة بالفلوس النافقة قول محمد رحمه الله؛ لأنها أي لأن الفلوس النافقة ملحقة بالنقود عنده أي عند محمد رحمه الله حتى لا يتعين بالتعيين كالدراهم والدنانير. ولا يجوز بيع إثنين بواحد أي بيع فلسين بفلس واحد بأعيانها على ما عرف في نوع، وإنما قيد بأعيانها لتظهر ثمرة الاختلاف، فإنه لو باع فلسين بواحد من الفلوس نسيئة لا يجوز بالإجماع المركب.[2]

حضرات شیخین رحمہما اللہ کا مذہب:

امام صاحب اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کے نزدیک فلوس کے ذریعے شرکت ومضارت کا معاملہ کرنا درست نہیں ہے۔

وأما الفلوس فإن كانت فاسدة فلا تجوز الشركة ولا المضاربة بها؛ لأنها عروض، وإن كانت نافقة فكذلك في الرواية المشهورة عن أبي حنيفة وأبي يوسف.[3]

وجہ استدلال:

اس لیے کہ دراہم اور دنانیر کی طرح ان کی ثمنیت حتمی اور یقینی نہیں ہوتی ہے؛ بلکہ گاہے بگاہے ان کی ثمنیت میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے، کبھی قیمت بڑھ جاتی ہے اور کبھی بالکل کم ہوجاتی ہے؛ جس کی وجہ سے فلوس کی حیثیت سامان کے درجہ میں ہوگئی اور چوں کہ سامان کے عوض مضاربت اور مفاوضہ کا

(۱) مرغینانی، الهدایه مع الدرایه (دیو بند: کتب خانه نعیمیه)، 608/2۔
(۲) بدر الدین عینی، البنایه شرح الهدایه (بیروت: دار الکتب العلمیه)، 390/7۔
(۳) علامه کاسانی، بدائع الصنائع (دیو بند: زکریا بکڈپو)، 78/5۔

معاملہ درست نہیں ہے؛لہٰذا یہ عقد بھی صحیح نہیں ہوگا۔

أو بالفلوس النافقة أي الرائجة عند محمد؛ لأنها تروج كالأثمان فأخذت حكمها خلافاً لهما؛ لأن الرواج في الفلوس عارض ثبت باصطلاح الناس، وذا يتبدل ساعة فساعة فيصير عرضاً فلا يصلح أن يكون رأس المال.[1]

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس مسئلہ کے مفتی بہ قول کی تعیین میں مختلف اقوال ہیں، جیسا کہ ''صاحب لباب'' ''تصحیح'' کے حوالہ سے یہ بات نقل کرتے ہیں کہ وہاں اس اختلاف کا کوئی تذکرہ نہیں کیا گیا ہے۔

یہی بات ''صاحب بنایہ'' بھی لکھتے ہیں کہ قدوری میں اس اختلاف کا کوئی تذکرہ نہیں ہے؛ البتہ ہدایہ میں یہ اختلاف مذکور ہے؛ لیکن اقوال مذہب کی تعیین میں اختلاف پیدا ہوا ہے، جیسا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا مذہب بعض نسخوں میں امام صاحب رحمہ اللہ کے ساتھ اور بعض میں امام محمد رحمہ اللہ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، ایسے ہی حضرت امام صاحب رحمہ اللہ سے حسن ابن زیاد کی ایک روایت یہ ہے کہ ان کے نزدیک بھی فلوس رائجہ کے ذریعہ شرکت ومضاربت جائز ہے اور ''قہستانی'' کے حوالے سے ''مجمع الانہر'' میں امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی تائید کی گئی ہے، جب کہ ''علامہ اسبیجابی'' ''مبسوط'' کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ عقد شرکت ان تمام ائمہ کے نزدیک (دراہیم ودنانیر اور رائج سکوں) کے ذریعے جائز ہے؛ اس لیے کہ یہ تمام ثمن بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں جیسا کہ علامہ شامی نے بھی اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

لہٰذا بحث کا حاصل یہ نکلا کہ تمام فقہائے متأخرین کے نزدیک دراہم ودنانیر اور رائج سکوں کے ذریعہ شرکت ومضاربت کا معاملہ کرنا جائز ہے؛ البتہ یہ قول امام محمدؒ کی طرف منسوب ہے اور فتویٰ بھی اسی پر ہے۔

والفلوس النافقة؛ لأنها تروج رواج الأثمان فالتحقت بها، قال في التصحيح: لم يذكر المصنف في هذا خلافًا وكذلك الحاكم الشهيد في الكافي، وذكر الكرخي الجواز على قولهما، وقال في الينابيع: وأما الفلوس إن كانت نافقة فكذلك عند محمد

(۱)علامہ آفندی، مجمع الانہر (دیو بند: اتحاد)، 550/2۔

وقال أبو حنيفة : لا تصح الشركة بالفلوس ، وهو المشهور ، وروى الحسن عن أبي حنيفة وأبي يوسف أن الشركة بالفلوس جائزة، وأبو يوسف مع أبي حنيفة في بعض النسخ، وفي بعضها مع محمد، وقال الإسبيجابي في مبسوطه: الصحيح أن عقد الشركة يجوز على قول الكل؛ لأنها صارت ثمنا بالإصطلاج، واعتمده المحبوبي والنسفي وأبو الفضل الموصلي وصدر الشريعة.(۱)

وفي القهستاني والقوى على قول محمد وقال الأسبيجابي : في المبسوط الصحيح إنها على الفلوس تجوز على قول الكل؛ لأنها صارت ثمناً بإصطلاح الناس كمافي الكافي.(۲)

والفلوس النافقة أي الرائجة، وكان يغني عنه ما بعده من التقييد بجريان التعامل، والجواز بها هو الصحيح؛ لأنها أثمان باصطلاح الكل فلا تبطل ما لم يصطلح على ضده.(۳)

اسی طرح دیگر اردو فتاوی میں بھی نقود اور فلوس رائجہ کی بنیاد پر عقد شرکت کے جواز کا فتویٰ دیا گیا ہے۔ مثلاً: ''فتاویٰ عثمانی''، ''فتاویٰ دار العلوم زکریا'' اور ''جدید معاملات کے شرعی احکام'' وغیرہ میں اس بات کی صراحت ہے کہ عقد شرکت کی صحت کے لیے نقود (سونا، چاندی) اور موجودہ کرنسی کا ہونا لازمی ہے؛ لہٰذا حنفیہ کے نزدیک ''شرکت بالعروض'' جائز نہیں ہے؛ البتہ بعض حالات میں حاجت کے وقت شرکت بالعروض کی بھی گنجائش ہے، جیسا کہ حضرت تھانویؒ نے مالکیہ کے قول پر شرکت بالعروض کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔(۴)

(۱) شیخ میدانی، اللباب فی شرح (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 122/2۔
العینی، البنایہ شرح الھدایہ (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 389/7۔
(۲) علامہ آفندی، مجمع الانھر (دیوبند: اتحاد)، 550/2۔
(۳) ابن عابدین، ردالمحتار (دیوبند: زکریا بکڈپو 2014ء)، 481/6۔
(۴) مفتی تقی عثمانی، فتاویٰ عثمانی (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ 2010ء)، 38/3۔
مفتی رضاء الحق، فتاویٰ دار العلوم زکریا (ممبئی: مجلس البحوث والافتاء)، 806/5۔
احسان اللہ شائق، جدید معاملات کے شرعی احکام (کراچی: دار الاشاعت 2007ء)، 24/2۔
اشرف علی تھانوی، امداد الفتاوی (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 90/8۔

فتاویٰ حقانیہ میں ہے:

مروجہ کرنسی نوٹ چوں کہ ثمن عرفی کے حکم میں ہیں اور معاشرہ میں ان سے خرید وفروخت کی جاتی ہے اس لیے مضاربت کے لیے ان کا دینا ہی کافی ہے۔ (۱)

نقد اور جامد اثاثے میں شرکت کا حکم:

موجودہ دور میں ایسی بہت سی مشترک کمپنیاں اور دیگر تجارتی ادارے ہیں، جن میں نقد سرمایہ کے علاوہ بعض جامد اثاثے کی بنیاد پر شرکت کی جاتی ہے، اس سلسلے میں احناف کا مذہب یہ ہے کہ شرکت عنان اور شرکت مفاوضہ کے لیے نقود مثلاً: سونا، چاندی یا فلوس رائجہ کا ہونا ضروری ہے اور یہی رائے امام احمدؒ کی بھی ہے، گویا ان کے نزدیک غیر نقود کے ذریعہ شرکت درست نہیں ہوگی؛ البتہ اگر عروض (سامان) کو بذریعہ حیلہ فروخت کر کے نقد بنالیا جائے تو یہ جائز ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اگر کوئی نقد کے علاوہ دیگر اثاثے کے ذریعہ شرکت میں حصہ لینا چاہے تو یہ جائز ہے؛ البتہ اس شریک کے حصے کا تعین عقد شرکت کے پائے جانے کی تاریخ سے بازاری قیمت کے اعتبار سے ہوگا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایسا صرف اس صورت میں کیا جا سکتا ہے؛ جب کہ وہ غیر نقد چیز ذوات الامثال میں سے ہو۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق اگر وہ چیز ذوات الامثال میں سے ہے، تو ایسا صرف اس صورت میں کیا جا سکتا ہے جب کہ تمام شرکاء کی اشیاء آپس میں خلط ملط کر لی جائیں۔ اور اگر وہ غیر نقد اشیاء ذوات القیم میں سے ہوں تو شراکت میں شامل سرمایہ کا حصہ نہیں بن سکتیں۔ (۲)

أما الشركة بالأموال فلها شروط منها: أن يكون رأس المال من الأثمان المطلقة، وهي التي لا تتعين بالتعيين في المفاوضات على كل حال، وهي الدراهم والدنانير، عناناً كانت الشركة أو مفاوضة عند عامة العلماء، فلا تصح الشركة في العروض. (۳)

(۱) مولانا عبد الحق، فتاویٰ حقانیہ (پاکستان: دار العلوم حقانیہ 2010ء)، 6/350۔

(۲) مفتی تقی عثمانی، اسلام اور جدید معاشی مسائل (دہلی: ادارہ فیصل)، 5/35۔

(۳) کاسانی، بدائع الصنائع (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 5/77۔

البتہ ضرورت و حاجت اور ابتلائے عام کے پیش نظر فقہاء حضرات نے ''شرکت فی العروض'' کو جائز قرار دیا ہے۔

مولانا اشرف علی تھانویؒ 'امداد الفتاوی' میں یوں ذکر فرماتے ہیں:

''عروض میں شرکت کے بارے میں اگر چہ فقہاء کرام کا اختلاف ہے؛ لیکن موجودہ زمانے کی ضروریات اور ابتلائے عام کی وجہ سے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب پر فتوی دیا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ اس سے عصر جدید کی مشکلات اور پریشانیوں کے حل کرنے میں زیادہ مدد مل سکتی ہے''۔

فيجوز الشركة والمضاربة بالعروض بجعل قيمتها وقت العقد رأس المال عند أحمد في رواية، وهو قول مالك وإبن أبي ليلى كما ذكره الموفق في المغني. (۱)

مفتی تقی عثمانی بطور خلاصہ لکھتے ہیں:

''مذکورہ بالا بحث سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ مشارکہ میں لگایا جانے والا سرمایہ نقد کی شکل میں بھی ہوسکتا ہے اور غیر نقد اشیاء کی شکل میں بھی۔ دوسری صورت میں غیر نقد اشیاء کی بازاری قیمت کے ذریعے رأس المال میں اس شریک کے حصہ کا تعین کیا جائے گا''۔ (۲)

(۴۲) کسی شریک کا زیادہ نفع پر عقد کرنا

شرکت عنان کی صورت میں اگر دونوں شریک میں سے کوئی ایک نفع کی زیادتی پر شرکت کا معاملہ کرتا ہے تو اس سلسلے میں ائمہ ثلاثہ احناف اور امام زفر رحمہ اللہ کے درمیان اختلاف ہے:

(۱) حضرت تھانوی، امداد الفتاوی (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 8/90۔
عمران اشرف عثمانی، شرکت و مضاربت عصر حاضر میں (کراچی: معارف القرآن)، 254۔
(۲) مفتی تقی عثمانی، اسلام اور جدید معاشی مسائل (دہلی: ادارہ فیصل)، 5/37۔
فتاویٰ عثمانی (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 3/38۔
مفتی رضاء الحق، فتاویٰ دار العلوم زکریا (ممبئی: مجلس البحوث والافتاء)، 5/804۔
مفتی محمد جعفر، محقق و مدلل جدید مسائل (اکل کوا: اشاعت العلوم)، 2/472۔

ائمہ ثلاثہ احناف کا مذہب:

امام صاحب امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک شرکت عنان میں اگر کوئی نفع کی زیادتی پر عقد کرتا ہے تو یہ جائز ہے۔

ویصح التفاضل في المال لحاجة إليه وليس من قضية اللفظ المساواة يصح ان يتساويا في المال ويفاضل في الربح وقال زفر والشافعي لا يجوز.[1]

وجہ استدلال:

اس لیے کہ نفع کبھی مال کے اعتبار سے طے ہوتا ہے اور کبھی عمل دیکھ کر طے کیا جاتا ہے؛ کیوں کہ بسا اوقات شریکین میں سے کوئی ایک زیادہ فن کار اور ماہر ہوتا ہے، تجارت کی زیادہ سمجھ بوجھ ہوتی ہے، جس کی وجہ سے وہ برابر کے نفع پر عقد کرنے کے لیے راضی نہیں ہوتا ہے؛ لہٰذا شرکت کو باقی رکھنے کے لیے ضرورت کے پیش نظر نفع کی زیادتی کے ساتھ اس عقد کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

لیکن اگر دونوں شریک مال میں برابر ہوں؛ البتہ کام صرف ایک ہی طرف سے ہو تو ایسی صورت میں حسب معاہدہ شرط کے مطابق نفع دونوں میں تقسیم ہوگا۔

قوله: ويصح أن يتساويا في المال ويتفاضلا في الربح وقال زفر والشافعي: لا يجوز أن يشترط لأحدهما أكثر من ربح ماله. لنا: أن الربح تارة يستحق بالمال، وتارة بالعمل بدلالة المضاربة، فإذا جاز أن يستحق كل واحد منهما جاز أن يستحق بهما جميعاً؛ ولأنه قد يكون أحدهما أحذق وأهدى، أو أكثر عملاً، فلا يرضى بالمساواة، وإن عمل أحدهما في المالين ولم يعمل الآخر لعذر، أو لغير عذر صار كأنهما عملا جميعاً، والربح بينهما على الشرط.[2]

امام زفرؒ کا مذہب:

امام زفرؒ فرماتے ہیں: کہ شرکت عنان میں نفع کی زیادتی کی شرط پر اگر کوئی شریک عقد کرے تو

(۱) مرغینانی، الهدایه مع الدرایه (دیوبند: کتب خانه نعیمیه)، 609/2۔

(۲) زبیدی، الجوهرة النیره (بیروت: دار الکتب العلمیه)، 619/1۔

یہ جائز نہیں ہے۔

وقال زفر ومالک والشافعي: لا تصح المساومة فی المال والتفاضل في الربح و عکسه. (۱)

وجہ استدلال:

اس لیے کہ ان کے نزدیک راس المال (سرمایہ) کو دیکھ کر نفع میں شرکت کی جاتی ہے اور دونوں شریک کے مالوں کو باہم ملانا ضروری ہے، گویا اس کے بغیر ان کے نزدیک شرکت متحقق نہیں ہوتی۔ ایسی صورت میں مال کا نفع درحقیقت اعیان اور رأس المال کے بڑھنے سے ہوتا ہے؛ لہٰذا جس کی جتنی ملکیت ہوگی اسی تناسب سے اسے نفع ملے گا۔

وقال زفر علیہ الرحمہ والشافعي علیہ الرحمہ: لا يجوز، لأن التفاضل فيه يؤدي إلى ربح ما لم يضمن، فإن المال إذا كان نصفين والربح أثلاثاً فصاحب الزيادة يستحقها بلا ضمان إذ الضمان بقدر رأس المال ولأن الشركة عند هما فی الربح للشركة في الأصل لهذا يشترطان الخلط. (۲)

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس مسئلہ میں فتویٰ ائمہ ثلاثہ احناف کے قول پر ہے، جیسا کہ بیشتر کتب فقہیہ میں اسے مفتی بہ قول کی حیثیت سے نقل کیا گیا ہے؛ کیوں کہ اس میں لوگوں کی حاجات پیش نظر ہیں؛ چناں چہ ''صاحب لباب'' اور ''امام ابوبکر جصاص'' نے اس کی صراحت فرمائی ہے، کہ رأس المال اور نفع کی کمی زیادتی پر اگر کوئی شرکت عنان کا معاملہ کرتا ہے تو یہ جائز ہے، چاہے دونوں کے مالوں کو آپس میں ملایا گیا ہو یا نہ ملایا گیا ہو۔ جیسا کہ ''ملتقی الابحر'' اور ''فتاویٰ ہندیہ'' میں بھی یہی بات منقول ہے۔

ويصح التفاضل في المال مع التساوي في الربح؛ لأنها لا تقتضي المساواة وكذا يصح العكس وهو: أن يتساويا في المال ويتفاضلا في الربح؛ لأن الربح كما يستحق

---

(۱) شیخ زادہ، مجمع الانہر (دیوبند: الاتحاد)، 553/2۔

(۲) العینی، البنایہ شرح الهدایہ (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 397/7۔

بالمال يستحق بالعمل كما في المضاربة، وقد يكون أحدهما أحذق وأهدى أو أكثر عملا وأقوى فلا يرضى بالمساواة فمست الحاجة إلى التفاضل.[۱]

وأما شركة العنان، فهي أن تُعقد شركة على مال، يُخرجه كل واحد منهما، على أن يشتريا ويبيعا في التجارات كلها، أو في نوع خاص، فهذا جائز، وهما شريكا عنان، وكل واحد منهما يجوز تصرفه على صاحبه كما يجوز تصرف المضارب. ويجوز فيها شرط زيادة الربح لأحدهما، وسواء خلطا المالين، أو لم يخلطا، وسواء تساويا في رأس المال، أو تفاضلا فيه، فهو جائز.[۲]

وشركة عنان وهي أن يشتركا مُتساويين فيما ذكر أو غير متساويين وتتضمن الوكالة دون الكفالة، وتصح في نوع من التجارات وفي عمومها، وببعض مال كل منهما وبكله، ومع التفاضل في رأس المال والربح، ومع التساوي فيهما، أو في أحدهما دون الآخر عند عملهما، ومع زيادة الربح للعامل عند عمل أحدهما، ومع كون مال أحدهما دراهم والآخر دنانير، ولا يشترط الخلط فيها أيضاً.[۳]

''امداد الفتاویٰ''، ''امداد الاحکام'' اور ''منتخبات نظام الفتاویٰ'' وغیرہ میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر کوئی عامل نفع کی زیادتی پر شرکت عنان کا معاملہ کرے تو یہ جائز ہے؛ البتہ نفع میں زیادتی کی شرط حصوں کے اعتبار سے طے کرنا چاہیے نہ کہ روپیہ متعین کر کے۔ مثلاً: اگر کوئی اس طرح عقد کرے کہ سو روپے زائد عامل کو ملیں گے تو یہ جائز نہیں ہے۔[۴]

(۱) شیخ میدانی، اللباب فی شرح الکتاب (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 123/2۔

(۲) امام جصاص، شرح مختصر الطحاوی (بیروت: دار السراح)، 246/3۔

(۳) ابراهیم الحلبی، ملتقی الابحر (بیروت: سیفا، 2019ء)، 319۔

(۴) اشرف علی تھانوی، امداد الفتاوی (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 135/8۔

مولانا ظفر احمد، امداد الاحکام (کراچی: مکتبہ دار العلوم)، 356/3۔

مفتی نظام الدین منتخبات نظام الفتاوی (نئی دہلی: ایفا پبلیکیشن)، 473/2۔

شرکت میں ایک شریک کا زیادہ نفع لینا:

موجودہ دور میں شرکت کی تمام صورتوں میں سب سے مروج اور آسان صورت شرکت عنان کی ہے، جس میں مال اور نفع کی کمی زیادتی جائز ہے۔ ایسی صورت میں اگر کوئی شریک مشروط کردہ نفع کی زیادتی پر شرکت کا معاملہ کرے تو یہ جائز ہے؛ اس لیے کہ بسا اوقات کسی شریک میں مختلف خوبیاں پائی جاتی ہیں، وہ کاروبار کی نزاکت کو سمجھنے کے ساتھ زیادہ فن کار ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ برابر کے منافع کی شرط پر معاملہ کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتا ہے؛ لہٰذا اس کے جواز کی صورت میں شرکت کو برقرار رکھا گیا ہے۔

لیکن اگر شریکین میں سے کوئی کام نہ کرنے کی شرط لگائے تو اس کے لیے سرمایہ کے تناسب سے زیادہ نفع مقرر کرنا جائز نہیں ہے؛ البتہ جس کے ذمہ عمل مشروط ہو اس کے لیے سرمایہ سے زیادہ نفع حاصل کرنا جائز ہے۔ اسی طرح اگر کام کرنے کی شرط جانبین سے مشروط نہ ہو؛ بل کہ تبرعاً کوئی ایک کام کرتا ہے تو ایسی صورت میں دونوں میں سے ہر ایک یعنی عامل اور غیر عامل کے لیے زیادتیٔ نفع کی شرط جائز ہے۔

امداد الفتاوی میں ہے:

> یہ شرکت ہے اور باوجود مساوات سرمایہ کے نفع میں تفاوت کی شرط بھی جائز ہے مگر کام ایک شریک کے ذمہ ڈالنے کی شرط ناجائز، اس لئے یہ شرط فاسد ہوئی، نفع سب کو برابر ملے گا۔
>
> ایک شریک پر عمل کی شرط جائز ہے اور شرط تفاوت ربح میں یہ تفصیل ہے کہ اگر عمل یا کثرت عمل علی احد الجانبین مشروط فی العقد ہو تو عدیم العمل یا قلیل العمل کے لئے قدر رأس المال سے زیادہ کی شرط صحیح نہیں، یہ شرط باطل ہوگی اور بقدر رأس المال منافع میں شریک ہوگا، عامل یا کثیر العمل کے لئے زیادہ ربح کی شرط صحیح البتہ اگر عمل من احد الجانبین عقد میں مشروط نہ ہو؛ بلکہ تبرعاً ایک شخص عمل کر رہا ہو تو غیر عامل کے لئے بھی زیادہ ربح کی شرط جائز ہے۔ (۱)

---

(۱) حضرت تھانوی، امداد الفتاوی (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 8/135۔

تصح ومع التفاضل في المال دون الربح وببعض مال دون بعض قلت: وحاصل ذلك كله أنه إذا تفاضلا في الربح، فإن شرطا العمل عليهما سوية جاز: ولو تبرع أحدهما بالعمل، وكذا لو شرطا العمل على أحدهما، وكان الربح للعامل بقدر رأس ماله أو أكثر ولو كان الأكثر لغير العامل أو لأقلهما عملا لا يصح وله ربح ماله فقط، وهذا إذا كان العمل مشروطا كما يفيده قوله: إذا اشترطا العمل عليهما الخ۔ (۱)

شرکت عنان میں حصص کی بنیاد پر تصرف کا حکم:

آج کل بعض ایسی کمپنیاں، دکانیں اور ہوٹل وغیرہ ہوتے ہیں، جن میں مختلف لوگوں کی شرکت رہتی ہے؛ البتہ سرمایہ یعنی حصص کے اعتبار سے شرکاء میں کافی تفاوت پایا جاتا ہے، جس کی بنیاد پر زیادہ حصص والے شرکاء کم درجہ کے شرکاء کو تصرف کا اہل نہیں سمجھتے، یا تجارت سے متعلق ان سے مشورہ لئے بغیر خود سے تصرف کرتے ہیں، شرعی رو سے زیادہ حصص والے شرکاء کا ان کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔

اس لیے کہ سرمایہ (حصص) کے تفاوت کی بنیاد پر تصرف میں تفاوت نہیں ہوگا؛ بلکہ ہر شریک کو برابر کے تصرف کا حق حاصل ہوگا؛ لہذا کاروبار میں جو بھی ہوگا ہر شریک اس کے حصہ داری کا مجاز ہوگا۔

نظام الفتاوی میں ہے:

> شرکت عنان میں حصص کے تفاوت کی وجہ سے حق تصرف میں تفاوت نہیں ہوتا؛ بلکہ ہر شریک کو مساوی درجہ کا حقِ تصرف حاصل ہوتا ہے، ہوٹل میں جو بھی کام کرنا ہے، اس کا ہر شریک مجاز ہے، زیادہ حصہ والے شرکاء کا تمام تصرفات کا خود مالک بننا، اور کم حصہ والے شرکاء کو تصرف کا حق نہ دینا، اور مشورہ تک نہ لینا (جب کہ وہ اس پر راضی بھی نہیں ہوتے) ناجائز ہے۔ (۲)

---

(۱) ابن عابدین، ردالمحتار (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 6/483۔

(۲) مفتی نظام الدین، منتخبات نظام الفتاوی (نئی دہلی: ایفاء پبلیکیشنز)، 2/468۔

ولكل من شريكي العنان والمفاوضة أن يبضع ويستأجر ويودع ويضارب ويؤكل ويده في المال أمانة.[۱]

أحد شريكي العنان كأحد شريكي المفاوضة، ما يملكه أحد شريكي المفاوضة يملكه أحد شريكي العنان، كذا في المحيطة. وكل ما كان لأحدهما أن يعمله إذا نهاه شريكه عنه، لم يكن له عمله، فإن عمله ضمن نصيب شريكه، ولهذا لو قال أحدهما: أخرج إلى دمياط ولا تجاوزها، فجاوز فهلك المال، ضمن حصة شريكه، وكذا لو نهاه عن بيع النسيئة بعدما كان أذن له فيه، كذا في فتح القدير.[۲]

(۴۳) شرکت میں اپنے شریک کی زکوۃ ادا کرنا

شرکت مفاوضہ اور شرکت عنان میں شریکین میں سے کوئی بھی دوسرے کی اجازت کے بغیر زکوۃ ادا کرے تو یہ جائز نہیں ہے؛ اس لیے کہ زکوۃ کی ادائیگی تجارت سے متعلق نہیں ہے؛ جب کہ دونوں شریک کو ایک دوسرے کے مال میں صرف تجارتی تصرف کا اختیار رہتا ہے اور زکوۃ کی ادائیگی تجارتی تصرف کے قبیل سے نہیں ہے۔

البتہ اگر ایک شریک دوسرے شریک کو زکوۃ کی ادائیگی کی اجازت دے، پھر مالک کے زکوۃ ادا کرنے کے بعد دوسرا شریک دوبارہ زکوۃ ادا کرے تو دوبارہ زکوۃ دہندہ کے اوپر ضمان لازم ہونے اور نہ ہونے کے سلسلے میں امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے درمیان اختلاف ہے:

امام صاحبؒ کا مذہب:

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر مالک کے زکوۃ ادا کرنے کے بعد دوسرا شریک دوبارہ زکوۃ ادا کرے تو اس پر اتنی رقم کا لازم ہوگا جتنی اس نے زکوۃ ادا کی ہے۔ خواہ اس کے علم میں یہ بات ہو یا نہ ہو کہ مالک نے زکوۃ ادا کر دی ہے۔

البتہ یہ حکم اس وقت ہے؛ جب کہ دونوں نے یکے بعد دیگرے زکوۃ ادا کی ہو؛ اگر دونوں ایک

---

(۱) ابن نجیم، البحر الرائق (دیوبند: مکتبہ اشرفیہ)، 5/297۔

(۲) جماعة من علماء الهند، فتاویٰ الهندية (دیوبند: اتحاد)، 2/348۔

ساتھ زکوۃ ادا کریں تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ہر شریک اپنے دوسرے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا۔

قوله: فإن أذن كل واحد منهما لصاحبه أن يؤدي زكاته فأداها كل واحد منهما فالثاني ضامن علم بأداء الأول، أو لم يعلم وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله. (۱)

وجہ استدلال:

درحقیقت یہ مسئلہ ایک دوسرے مسئلہ پر متفرع ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کو زکوۃ ادا کرنے کا وکیل بنائے، پھر آمر یعنی مؤکل کے زکوۃ ادا کرنے کے بعد وکیل مال زکوۃ کسی فقیر کو صدقہ کر دے تو امام صاحبؒ کے نزدیک وکیل ضامن ہوگا؛ اس لیے کہ مؤکل نے وکیل کو زکوۃ ادا کرنے کا حکم دیا تھا، بصورت دیگر دوبارہ صدقہ کی صورت میں مال ضائع کرنے کا حکم نہیں دیا تھا اور چوں کہ یہاں مؤکل بذات خود زکوۃ ادا کر کے ذمہ سے بری ہو گیا ہے؛ لہٰذا مقصد حاصل ہونے کی وجہ سے وکیل حکمی طور پر معزول سمجھا جائے گا اور وکیل کا فعل مقصد سے خالی ہونے کی بنیاد پر مؤکل کے خلاف سمجھا جائے گا، اس بنیاد پر وکیل یا شریک دوبارہ زکوۃ کی ادائیگی پر مال کا ضامن ہوگا۔ خواہ اس کے علم میں ہو یا نہ ہو۔

ولأبي حنيفة: أنه مأمور بأداء الزكاة، والمؤدى لم يقع زكاة، فصار مخالفاً وهذا؛ لأن مقصود الأمر إخراج نفسه عن عهدة الواجب؛ لأن الظاهر أنه لا يلتزم الضرر وهذا المقصود حصل بأدائه وعري أداء المأمور عنه، فصار معزولاً علم، أو لم يعلم؛ لأنه عزل حكمي. (۲)

حضرات صاحبینؒ کا مذہب:

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر شریک کو اس بات کا علم ہو کہ مالک نے زکوۃ ادا کر دی ہے، پھر یہ دوبارہ زکوۃ ادا کرے تو اس صورت میں ضامن ہوگا ورنہ نہیں۔

وقالا: لا يضمن إن لم يعلم فإن علم بأداء صاحبه ضمن وفي الزيادات لا يضمن علم

---

(۱) زبیدی، الجوهرة النيرة (بيروت: دار الكتب العلميه)، 624/1۔

(۲) زبیدی، الجوهرة النيره (بيروت: دار الكتب العلميه)، 624/1۔

بأداء شريكه، أو لا وهو الصحيح عندهما كما في الكافي، وعلى هذا الخلاف الوكيل بأداء الزكاة أو الكفارة إذا أدى الآمر بنفسه مع أداء المأمور.(۱)

وجہ استدلال:

زکوۃ کی ادائیگی کے سلسلے میں وکیل اور موکل کے مسئلہ پر حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا استدلال یہ ہے کہ وکیل کو جس کام کا حکم دیا گیا تھا بہر صورت وہ کام پایا گیا ہے؛ لہٰذا مؤکل کے بذات خود زکوۃ ادا کرنے کی وجہ سے وکیل پر ضمان نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اس میں غلطی خود مؤکل (آمر) کی ہے نہ کہ وکیل (مامور) کی، اس کی وسعت میں جتنا تھا وہ کر گزرا؛ اس لیے وکیل ضامن نہیں ہوگا۔

لهما أي لأبي يوسف ومحمد رحمهما الله أنه مأمور بالتمليك من الفقير وقد أتى به أي بما أمر به فلا يضمن للموكل. وهذا أي عدم ضمانه للمؤكل؛ لأن في وسعه التمليك من الفقير لا وقوعه زكاة لتعلقه بنية الموكل، وإنما يطلب منه ما في وسعه والمرء لا يكلف بما ليس في وسعه فكذا لم يضمن الثاني، وإن لم يقع ما أداه زكاة.(۲)

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس مسئلہ میں امام صاحب رحمہ اللہ کے قول پر فتوی ہے۔ جیسا کہ "صاحب لباب" نے "تصحیح" کے حوالہ سے امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کو ترجیح دی ہے اور دیگر اصحاب فقہاء "محبوبی" اور "نسفی" وغیرہ نے اسی قول کو معتمد قرار دیا ہے۔ علامہ ابراہیم حلبی کی کتاب "ملتقی الابحر" اور "فتاوی ہندیہ" میں مفتی بہ قول کی حیثیت سے امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کو نقل کیا گیا ہے۔

فإن أذن كل واحد منهما لصاحبه أن يؤدي عنه زكاته فأدى كل واحد منهما على التعاقب فالثاني ضامن لأدائه غير المأمور به؛ لأنه مأمور بأداء الزكاة والمؤدى لم يقع زكاة فصار مخالفا فيضمن سواء علم بالأداء الأول أو لم يعلم؛ لأنه معزول حكما لفوات المحل وذا لا يختلف بالعلم والجهل، كالوكيل ببيع العبد إذا أعتقه الموكل، وهذا عند

(۱) علامه آفندی، مجمع الانهر (دیوبند: مکتبه اتحاد)، 565/2۔
(۲) العینی، البنایة شرح الهدایة (بیروت: دار الکتب العلمیه)، 418/7۔

أبي حنيفة وقالا: لا يضمن إذا لم يعلم، قال في التصحيح: ورجح في الأسرار دليل الإمام واعتماده المحبوبي والنسفي وغيرهما. قيدنا بأن الأداء على التعاقب؛ لأنه لو أديا معاً أو جهل ضمن كل نصيب صاحبه وتقاصا أو رجع بالزيادة۔ (۱)

مذکورہ مفتی بہ قول کی تائید ''فتاویٰ حقانیہ'' کے اس مسئلہ سے بھی ہوتی ہے:

''جب دو آدمیوں کی آپس میں کاروباری شراکت ہو تو ہر ایک اپنے حصہ سے زکوٰۃ دینے کا ذمہ دار ہے کسی ایک کی ذمہ داری دوسرے پر عائد نہیں ہوتی اور نہ ہی ایک شریک دوسرے کی اجازت کے بغیر زکوۃ دینے کا مجاز ہے اور بلا اجازتِ شریک زکوۃ نکالنے کی صورت میں دوسرا شریک ضامن قرار دیا جائے گا؛ لہٰذا اگر دوسرا شریک زکوۃ ادا نہ بھی کرتا ہو تو کاروبار میں شریک رکھنے سے کوئی حرج لازم نہیں آتا، تاہم اگر زکوۃ نہ دینے والے کی محفل ومجلس اور باہمی اشتراک سے اس کے اعمال و اخلاق متاثر ہوتے ہوں تو پھر ایسی حالت میں اس شخص کے ساتھ کاروبار میں شرکت کرنے سے اجتناب کرنا ہی بہتر ہے''۔ (۲)

شریک کا مالِ مشترک سے چندہ دینا اور دیگر تصرفات کرنا:

اگر کسی ہوٹل یا کمپنی وغیرہ میں چند شرکاء موجود ہوں؛ مگر ان میں ایک شخص تمام شرکاء کی جانب سے ذمہ دار ہو، جو کاروبار کے تمام انتظامی امور سنبھالنے کے ساتھ حساب کتاب کا کام انجام دیتا ہو ایسی صورت میں اس ذمہ دار شریک کے لیے بغیر اجازت کے وہ تمام تصرفات جائز ہوں گے، جو تجارت سے متعلق ہوں۔ مثلاً: دکان وغیرہ کی مرمت کرنا یا دوسرے سے اجرت پر کام کروانا، دیگر دفاتر کا کام کرنا وغیرہ؛ البتہ چندہ وغیرہ دینا قیاس کے رو سے اگرچہ بلا اذن صراحت درست نہیں ہے؛ لیکن تعاملِ عرف کی وجہ سے بغیر اجازت کے استحساناً اس کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

جیسا کہ ''منتخب نظام الفتاویٰ'' میں ہے:

''ذمہ دار شریک جس کے پاس حساب رہتا ہے اور شرکاء کے درمیان نفع

(۱) شیخ میدانی، اللباب فی شرح الکتاب (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 2/128۔
(۲) مولانا عبدالحق، فتاویٰ حقانیہ (پاکستان: دارالعلوم حقانیہ)، 6/334۔

تقسیم کرتا ہے، اس کے لئے دکان کی مرمت کرنا اور کروانا اور سرکاری دفاتر سے متعلق کام کرنا اور کروانا درست ہے، ان چیزوں کے لئے صریح اجازت کی ضرورت نہیں، رہ گیا چندہ وغیرہ سو قیاس تو یہ ہے کہ اس مشترکہ ہوٹل میں سے دینا بغیر اذن صریح کے درست نہ ہو، مگر چوں کہ تعارف ہے اور تعارف اذن صریح کے قائم مقام ہوا کرتا ہے، اس لیے استحساناً درست ہے۔ (۱)

وفي الشرح القدوري: إذا قال كل واحد منهما لصاحبه: إعمل في ذلك برأيك، جاز، لكن واحد منهما أن يعمل ما يقع في التجارة من الرهن والإرتهان، والخلط بماله، والخلط المشاركة مع الغير..... وكل ما كان لأحدهما أن يعمله إذا نهاه شريكه عنه، لم يكن له عمله، فإن عمله ضمن نصيب شريكه، ولهذا لو قال أحدهما: اخرج إلى دمياط ولا تجاوزها، فجاوز فهلك المال، ضمن حصة شريكه. (۲)

ومنها لو باع التاجر في السوق شيئا بثمن ولم يصرحا بحلول ولا تأجيل وكان المتعارف فيما بينهم أن البائع يأخذ كل جمعة قدراً معلوماً إنصرف إليه بلا بيان، قالوا: لأن المعروف كالمشروط. (۳)

مقدمہ میں مشترکہ رقم صرف کرنا:

اگر شریکین کسی کاروبار میں شامل ہوں، پھر اسی دوران دونوں کسی مقدمات کا شکار ہو جائیں تو ایسی صورت میں مقدمات میں جتنے اخراجات صرف ہوں گے وہ دونوں شریک کے اپنے مال سے ادا ہوں گے، مشترکہ اموال سے پر نہ ہوں گے؛ اس لیے کہ مشترکہ اموال ان اخراجات میں صرف کیے جاتے ہیں جو تجارت کے قبیل سے ہوں، مثلاً: کاروبار کے لیے سفر کرنا، مال ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا، یا عرف کے مطابق تجار کی خاطر داری کرنا وغیرہ۔

(۱) مفتی نظام الدین، نظام الفتاوی (نئی دہلی: ایفاء پبلیکیشنز)، 2/473۔

(۲) جماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية (ديوبند: اتحاد)، 2/328۔

(۳) ابن نجيم، الاشباه والنظائر (كراچي: ادارة القرآن)، 148۔

امدادالاحکام میں یہ مسئلہ مذکور ہے:

ان اخراجات کا ہر شخص علیحدہ علیحدہ متحمل ہوگا اور حسب معاہدہ سابقہ ایک دوسرے سے کمی بیشی مجرا لے گا۔ یہ اخراجات مشترکہ کارخانہ سے پر نہ ہوں گے۔ اخراجات مشترکہ کارخانہ وہ ہوتے ہیں جو تجارت کے متعلقات میں سے ہوں مثلاً: مال لانے یا فروخت کرنے کے لیے سفر کرنا یا دوکان پر آنے جانے والے تجار کی خاطر داری کرنا وغیرہ وغیرہ۔ اور اخراجات مقدمہ اس قسم سے نہیں؛ بلکہ یہ ذاتی اخراجات ہیں پس ان کا بار ہر شریک پر الگ الگ ہے۔ (۱)

مشترک تجارت میں زکوۃ کا حکم:

آج کل مختلف شیئرز، لمیٹیڈ کمپنی وغیرہ کی شکل میں الگ الگ تجارتی کاروبار چل رہے ہیں جن میں کثیر تعداد میں لوگوں کی شراکت داری ہوتی ہے ایسی صورت میں کمپنی کا مجموعی سرمایہ زکوۃ کے نصاب کے بقدر یا اس سے کئی گنا زیادہ ہوجاتا ہے؛ لیکن انفرادی طور پر اگر کسی ایک شریک کا حصہ الگ کر دیا جائے تو وہ زکوۃ کے نصاب کے بقدر نہیں پہنچتا؛ لہذا ایسی صورت میں جن شرکاء کی مالیت زکوۃ کے نصاب کے بقدر پہنچ جائے اس پر زکوۃ واجب ہوگی، اور جن کا حصہ زکوۃ کے نصاب کو نہ پہنچے اس پر زکوۃ واجب نہیں ہوگی؛ لہٰذا اپنی زکوۃ وہ خود ادا کرے گا۔

فتاویٰ حقانیہ میں ہے:

زکواۃ کے معاملہ میں جیسا کہ مال کا نصاب تک پہنچنا ضروری ہے بالکل اسی طرح مزکی (زکوٰۃ دینے والا) کا بھی صاحب نصاب ہونا ضروری امر ہے۔ یہاں اگرچہ مشترکہ مال نصاب زکوۃ سے زیادہ ہے؛ لیکن تقسیم کے بعد بعض حصہ داروں کا حصہ نصاب زکوۃ تک پہنچتا ہے اور بعض کا نہیں؛ اس لیے شیئرز کے کاروبار میں مشترکہ مال پر زکوٰۃ نہیں؛ بلکہ ہر حصہ دار کے حصہ پر زکوۃ واجب ہے بشرطیکہ حصہ دار صاحب نصاب بن سکتا ہو۔ (۲)

---

(۱) مولانا ظفر احمد عثمانی، امدادالاحکام (کراچی: مکتبہ دارالعلوم)، 3/336۔

(۲) مولانا عبدالحق، فتاویٰ حقانیہ (پاکستان: دارالعلوم حقانیہ)، 3/504۔

ولا تجب الزكاة عندنا في نصاب مشترك من سائمة ومال تجارة وإن صحت الخلطة ..... و إن تعدد النصاب تجب إجماعاً، ويتراجعان بالحصص، وبيانه، في الحاوي، فإن بلغ نصيب أحدهما نصاباً زكاه دون الآخر، قوله في نصاب مشترك، المراد أن يكون بلوغه النصاب بسبب الاشتراك وضم أحد المالين إلى الآخر بحيث لا يبلغ مال كل منهما بإنفراده نصابا. قوله وإن تعدد النصاب، أي بحيث يبلغ قبل الضم مال كل واحد بإنفراده نصاباً فإنه يجب حينئذ على كل منهما زكاة نصابه۔[۱]

مشترک مال سے حج ادا کرنے کا حکم:

شرکت ملک میں اگر شریکین میں سے کوئی ایک دوسرے کی اجازت کے بغیر مال مشترک سے حج ادا کرے تو یہ جائز نہیں ہے اور دوسرے شریک کو حج ادا کرنے والے سے اپنے حصہ کے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا؛ لیکن اگر اپنے شریک کی اجازت سے حج ہوا ہو تو تبرع ہونے کی بنیاد پر مطالبہ کا حق حاصل نہیں ہوگا۔

فتاویٰ حقانیہ میں ہے:

> مذکورہ صورت چوں کہ شرکت ملک کی ایک صورت ہے؛ لہٰذا اس کا حکم یہ ہے کہ ہر ایک دوسرے کے حصہ میں تصرف کرنے میں اجنبی ہے اس لیے زید عمرو کا ضامن ہوگا اور اس کے ذمہ عمرو کا نصف دین شرعاً لازم ہے، لہٰذا عمرو زید سے اپنے حصے کا شرعاً مطالبہ کر سکتا ہے، تاہم اگر اس کی اجازت سے حج کیا ہو تو تبرع ہونے کی صورت میں دوبارہ مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہیں۔

قال العلامة سليم ورستم باز: لأحد اصحاب الحصص التصرف مستقلاً في الملک المشترک بإذن الآخر لا يجوز له أن يتصرف تصرفاً مضراً بالشريک۔[۲]

---

(۱) ابن عابدين، ردالمحتار (بيروت: دار الكتب العلمية)، 3/235۔

(۲) سليم رستم باز، شرح مجلة الاحكام (بيروت: المطبعة الادبية: 1923ء)، رقم المادة: 107۔

تیسرا باب
مضاربت کا بیان

تیسرا باب
مضاربت کا بیان

اس کتاب کے تیسرے باب کے تحت مضاربت کے احکام بیان ہوئے ہیں، جس کے اندر دو فصلیں ہیں: پہلی فصل میں حسب سابق مضاربت کی اقسام وتعارف، احکام وشرائط اور قرآن واحادیث کی روشنی میں اس کا ثبوت پیش کیا گیا ہے اور دوسری فصل میں نمبر وار مضاربت کے اختلافی مسائل، وجہ اختلاف اور مفتی بہ قول کا تعین بیان کرنے کے ساتھ متعلقہ مختلف فیہ مسائل سے منطبق عصری مسائل بیان کیے گئے ہیں۔

پہلی فصل:

مضاربت: تعارف، احکام اور شرائط

مضاربت کے لغوی معنی:

مضاربت مادۂ ''ض رب'' (ضرب) سے مشتق ہے، جس کے اصل معنی تو مارنے کے ہیں؛ لیکن بعض حروف کے اتصال کی وجہ سے معنی میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے، اس لحاظ سے اس کے مختلف معانی ہیں۔ جیسے (چلنا، پھرنا، منافع میں حصہ لینا، منافع میں کسی کو شریک کرنا وغیرہ) البتہ یہاں تجارت کی مناسبت سے مضاربت کو ''چلنے'' ''پھرنے'' کے معنی پر محمول کیا گیا ہے؛ کیوں کہ عموماً تجارت میں سفر کی ضرورت پڑتی ہے، انہی مناسبتوں کی وجہ سے اسے مضاربت کہا جاتا ہے۔

مضاربت کو ''قراض'' یا ''مقارضہ'' بھی کہتے ہیں، قراض ''مقارضہ''، ''قرض'' سے مشتق ہے جس کے معنی کاٹنے کے ہیں یعنی ایک سرمایہ دار اپنی آمدنی سے بچا کر اور اپنے سرمایہ کا کچھ حصہ کاٹ کر دوسرے فریق کو دیتا ہے کہ وہ اس سے کاروبار کرے۔

أما لفظ المضاربة فصريح مأخوذ من الضرب في الأرض وهو السير فيها سمي هذا العقد مضاربة؛ لأن المضارب يسير في الأرض ويسعى فيها لابتغاء الفضل، وكذا لفظ المقارضة صريح في عرف أهل المدينة؛ لأنهم يسمون المضاربة مقارضة كما يسمون الإجارة بيعاً؛ ولأن المقارضة مأخوذة من القرض وهو القطع، سميت المضاربة مقارضة لما أن رب المال يقطع يده عن رأس المال ويجعله في يد المضارب، والمعاملة لفظ يشتمل على البيع والشراء وهذا معنى هذا العقد. [1]

(۱) علامہ کاسانی، بدائع الصنائع، (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 108/5۔

هي في اللغة: مفاعلة من الضرب في الأرض بمعنى السير فيها، قال تعالى: (وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ) أي: يسافرون للتجارة، سمي هذا العقد به؛ لأن العامل فيه يسير في الأرض غالباً لطلب الربح.[۱]

مضاربت کے اصطلاحی معنیٰ:

فقہ کی اصطلاح میں مضاربت ایسا عقد ہے، جہاں عاقدین میں سے ایک کی جانب سے سرمایہ اور دوسرے کی جانب سے محنت ہوتی ہے اور حسب معاہدہ منافع دونوں کے درمیان تقسیم ہوتے ہیں۔

وفِي الشرع: هي شركة فِي الربح بمال من جانب "فهو جانب رب المال" وعمل من جانب وهو جانب المضارب، قيد بقوله: فِي الربح؛ لأنه لو شرط فيها الربح لأحدهما لا يكون مضاربة على ما يأتي.[۲]

مضاربت کے ارکان:

اس کے دو ارکان ہیں:

(۱) ایجاب کرنا۔ (۲) قبول کرنا۔

ایجاب یہ ہے کہ عاقدین میں سے ایک لفظ "مضاربت" یا اس جیسے ہم معنیٰ الفاظ کے ذریعہ اپنا مال دوسرے کو سپرد کرے کہ اس مال سے آپ تجارت کریں اللہ تعالیٰ جو بھی نفع عطا کرے گا وہ ہمارے درمیان نصف نصف، ثلث یا ربع کے اعتبار سے تقسیم ہوگا۔

قبول یہ ہے کہ دوسرا اسے "قبلت"، "رضیت" اور "أخذت" یا اس جیسے ہم معنیٰ الفاظ سے قبول کرلے۔

وأما ركن العقد فالإيجاب والقبول، وذلك بألفاظ تدل عليهما، فالإيجاب هو لفظ المضاربة والمقارضة والمعاملة وما يؤدي معاني هذه الألفاظ بأن يقول: رب المال خذ

(۱) نور الدین الباقانی مجری الانہر علی ملتقی الابحر (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 305/5۔
(۲) نور الدین الباقانی مجری الانہر علی ملتقی الابحر (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 305/5۔

هذا المال مضاربة على أنما رزق الله عز وجل أو أطعم الله تعالى منه من ربح فهو بيننا على كذا من نصف أو ربع أو ثلث أو غير ذلك من الأجزاء المعلومة، وكذا إذا قال مقارضة أو معاملة، ويقول: المضارب أخذت أو رضيت أو قبلت ونحو ذلك فيتم الركن بينهما.[1]

مضاربت کی اقسام:

اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) مضاربت مطلقہ۔ (۲) مضاربت خاصہ۔

(۱) مضاربت مطلقہ کر تعریف:

مضاربت مطلقہ یہ ہے کہ رب المال مضارب کو مطلقاً مال دے کر عقد کرے اور نصف نفع دونوں کے درمیان طے ہو۔

مضاربت مطلقہ کا حکم:

مطلقاً عقد مضاربت میں مضارب کے لیے وہ تمام تصرفات جائز ہوں گے، جو تجارت کے قبیل سے ہوں۔ جیسے بیع شرا کرنا، سفر کرنا، مال مضاربت کسی کو ودیعت اور رہن وغیرہ کے طور پر دینا۔

مضاربت خاصہ کی تعریف:

مضاربت خاصہ یہ ہے کہ رب المال مضارب کو کسی خاص شہر یا خاص معاملۂ تجارت کے لیے مال سپرد کرے۔

مضاربت خاصہ کا حکم:

اس کا حکم یہ ہے کہ رب المال مضارب کو جس شہر یا خاص تجارت کے لیے مال حوالہ کرے، مضارب کو اس کے خلاف عمل کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔

المضاربة قسمان، أحدهما: مضاربة مطلقة؛ والآخر: مضاربة مقيدة المضاربة المطلقة هي التي لا تتقيد بزمان ولا مكان ولا نوع تجارة ولا بتعيين بائع ولا مشتر، وإذا

(۱) علامہ کاسانی، بدائع الصنائع (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 109/5۔

تقيدت بواحد من هذه فتكون مضاربة مقيدة. مثلا: إذا قال: في الوقت الفلاني، أو في المكان الفلاني، أو أشتر الأموال الفلانية، أو عامل فلاناً وفلاناً، أو أهالي البلدة الفلانية؛ فتكون المضاربة مقيدة.(۱)

مضاربت کی شرائط:

(۱) فریقین میں سے دونوں مضاربت کی اہلیت رکھتے ہوں، یعنی دونوں ایک دوسرے کے وکیل اور کفیل بننے کی صلاحیت رکھیں۔

(۲) رأس المال (سرمایہ) نقد کی شکل میں ہو۔ اگر سرمایہ سامان، قرض یا دیگر جامد اثاثوں کی شکل میں ہوگا تو مضاربت صحیح نہیں ہوگی۔

(۳) مضاربت کا اصل سرمایہ معلوم اور متعین ہو؛ تاکہ بعد میں کسی طرح کا کوئی نزاع نہ ہو۔

(۴) مکمل طور پر رأس المال مضارب کے سپرد کر دیا گیا ہو؛ تاکہ اس میں رب المال کا کسی طرح کا کوئی عمل دخل نہ رہے۔

(۵) عقد مضاربت میں منافع کی تقسیم حقیقی نفع کے تناسب سے ہو۔ اگر کوئی سرمایہ کے اعتبار سے اپنے لیے نفع متعین کرے تو مضاربت درست نہیں ہوگی۔

(٦) عقد مضاربت کرتے وقت نفع میں سے دونوں (رب المال اور مضارب) کا حصہ متعین ہو۔ مثلاً: منافع میں سے چالیس فی صد مضارب کا اور ساٹھ فی صد رب المال کا ہو۔

وشرطها أن يكون رأس المال من الأثمان وهو معلوم ويكفي العلم بالإشارة والثاني: أن يكون رأس المال مسلما إلى المضارب، بخلاف الشركة، الثالث: أن يكون الربح بينهما شائعا، كالنصف والثلث لا بينهما معينا، الرابع: أن يكون نصيب كل منهما معلوما، فكل شرط يؤدي إلى جهالة الربح فهو فاسد، الخامس: أن يكون المشروط للمضارب مشروط من الربح، حتى لو شرط له شيئًا من رأس المال، أو منه ومن الربح، فسدت.(۲)

---

(۱) عبد الوهاب الجابی، مجلة الاحکام العدلیه (بیروت: دار ابن حزم، 2021ء)، 376۔

(۲) نور الدین الباقانی، مجری الانهر علی ملتقی الابحر (بیروت: دار الکتب العلمیه، 2021ء)، 5/305۔

قرآن سے مضاربت کا ثبوت:

وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللهِ.[١]

اور (بعض) دوسرے لوگ زمین میں سفر کریں گے تا کہ اللہ کا فضل تلاش کریں۔

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ.[٢]

اور جب تم زمین میں سفر کرو۔

احادیث سے مضاربت کا ثبوت:

احادیث سے بھی مضاربت کے ثبوت کا علم ہوتا ہے، جیسے حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ روایت بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے ایک صاحب کو مضاربت کے طور پر مال دیا، اور شرط لگائی کہ نہ اس مال کو لے کر سمندر کا سفر کریں گے، نہ کسی وادی میں قیام کریں گے اور نہ اس پیسے سے جانور خرید دیں گے، اگر مضارب نے ایسا کیا تو وہی اس کا ذمہ دار ہوگا، پھر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے اس معاملہ کو رکھا، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس معاملہ کو جائز قرار دیا۔

عن إبن عباس قال: كان العباس بن عبد المطلب إذا دفع مالاً مضاربة اشترط على صاحبه أن لا يسلك به بحراً ولا ينزل به وادياً ولا يشتري به ذات كبد رطبة فإن فعل فهو ضامن فرفع شرطه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجازه.[٣]

ایک دوسری حدیث ہے جس میں حضرت صالح بن صہیب بن سنانؓ اپنے والد (حضرت صہیب رومیؓ) سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: تین چیزوں میں برکت ہے: ادھار بیچنا، مقارضہ، اور گھر میں استعمال کے لیے گندم میں جو ملا لینا، بیچنے کے لیے نہیں۔

حدثنا الحسن بن علي الخلال. حدثنا بشر بن ثابت البزار. حدثنا نصر بن القاسم

(١)سورة المزمل:20

(٢)سورة النساء:101

(٣)مجمع الزوائد: 4/189، رقم: 6811۔

عن عبدالرحمن (عبدالرحيم) بن داود عن صالح بن صهيب عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ثلاث فيهن البركة. البيع إلى أجل والمقارضة وأخلاط البز بالشعير للبيت لا للبيع.[۱]

یہاں تک کہ سنن کبری للبیہقی میں ہے:

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے پاس کسی یتیم کا مال ہوتا آپ اس کی حفاظت کرتے اور اسے مضاربت کے طور پر دیتے تھے۔

أن إبن عمر كان يكون عنده مال اليتيم فيزكيه ويعطيه مضاربة ويستقرض فيه.[۲]

اجماع سے مضاربت کا ثبوت:

مذکورہ تمام دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر آج تک تمام امت مسلمہ کا اس پر تعامل رہا ہے، جو اجماع کی واضح دلیل ہے اور اس پر کسی نے کوئی نکیر نہیں کی۔ جیسا کہ ''علامہ کاسانی'' نے اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے:

وعلى هذا تعامل الناس من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا في سائر الأعصار من غير إنكار من أحد.[۳]

قیاس سے مضاربت کا ثبوت:

تاہم قیاس کا تقاضا اگرچہ یہ ہے کہ عقد مضاربت جائز نہ ہو؛ کیوں کہ یہ مجہول؛ بلکہ معدوم اجرت پر غیر متعین عمل کا اجارہ ہے؛ لیکن کتاب اللہ، سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع امت کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے؛ لہٰذا مضاربت کی مشروعیت نصوص شرعیہ سے ثابت ہے۔

فالقياس أنه لا يجوز؛ لأنه استئجار بأجر مجهول بل بأجر معدوم، ولعمل مجهول،

---

(۱) اخرجه ابن ماجه، 2/768، رقم: 2289۔

(۲) اخرجه البيهقي في السنن الكبرى (بيروت: دار الكتب العلميه)، 6/184، رقم: 11608۔

(۳) علامه كاساني، بدائع الصنائع (ديوبند: زكريا بكڈپو)، 5/109۔

لكنا تركنا القياس بالكتاب العزيز والسنة والإجماع .... وإجماع أهل كل عصر حجة فترك به القياس.[1]

مضاربت کے جواز کی حکمت:

قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ مضاربت مشروع ہو؛ اس لیے کہ مضاربت میں بڑی مصلحت ہے؛ جس کے ذریعے مالدار اور غریب دونوں کی بھلائی مقصود ہوتی ہے؛ کیوں کہ بسا اوقات کسی کے پاس سرمایہ ہوتا ہے؛ لیکن کاروبار کی سمجھ اور اس کی سنجیدگیوں سے واقفیت نہیں ہوتی، اس کے مقابل ایک آدمی تنگدست ہوتا ہے؛ البتہ اس کے اندر کاروبار کی مختلف صلاحیتیں پائی جاتی ہیں، ان مصلحتوں کے پیش نظر عقد مضاربت کو مشروع قرار دیا گیا ہے؛ تاکہ ہر کوئی ایک دوسرے کی خوبیوں اور وسائل سے فائدہ اٹھا کر جائز طریقے پر خوشحالی کی زندگی بسر کرے۔

ونوع من القياس يدل على الجواز أيضاً، وهو أن الناس يحتاجون إلى عقد المضاربة؛ لأن الإنسان قد يكون له مال؛ لكنه لا يهتدي إلى التجارة وقد يهتدي إلى التجارة؛ لكنه لا مال له، فكان في شرع هذا العقد دفع الخاجتين، والله تعالى ماشرع العقود إلا لمصالح العباد ودفع حوائجهم.[2]

(۱) علامہ کاسانی، بدائع الصنائع (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 109/5۔
(۲) کاسانی، بدائع الصنائع (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 109/5۔

دوسری فصل

مختلف فیہ مسائل، مفتی بہ قول کی تعیین اور عصری تطبیقات

(۴۴) مضاربت فاسدہ میں اجرت مثل کا حکم

عقد مضاربت کی درستگی کے لیے نفع کا عاقدین کے درمیان مکمل طور پر ظاہر ہونا ضروری ہے، یعنی دونوں عاقدین عقد کرتے وقت اس بات کی وضاحت کریں کہ ہمارے درمیان جو بھی نفع ہوگا، اس میں متعینہ طور پر نصف، یا ایک تہائی دونوں کا حصہ ہوگا۔ لیکن اگر رب المال یا مضارب دونوں میں سے کسی ایک نے اپنے لیے نفع میں سے دس فیصد زائد کی شرط لگا دی تو یہ عقد فاسد ہو جائے گا اور اس صورت میں مضارب کو اجرت مثل ملے گی اور نفع رب المال کو دیا جائے گا؛ اس لیے کہ وہی اصل نفع کا سبب ہے؛ البتہ مضارب کے لیے اجرت مثلی کی مقدار طے کرنے میں ائمہ احناف کے درمیان اختلاف ہوا ہے۔

امام ابو یوسفؒ کا مذہب:

امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شرط فاسد کی صورت میں مضارب کو اجرت مثلی مشروط کردہ مقدار سے زائد نہیں دی جائے گی، مثلاً: اجرت مثلی ایک ہزار دراہم ہوں اور طے کردہ اجرت کی مقدار آٹھ سو دراہم ہوں تو ایسی صورت میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اجرت مثلی کے طور پر آٹھ سو دراہم دیے جائیں گے، گویا اجرت مثلی طے کردہ مقدار سے زائد نہیں ہوگی۔

قال ومن شرطها أن يكون الربح بينهما مشاعاً لا يستحق أحدهما دراهم مسماةً

من الربح؛ لأن شرط ذلك يقطع الشركة بينهما ولا بد منها كما في عقد الشركة قال: فإن شرط زيادة عشرة فله أجر مثله لفساده فلعله لا يربح إلا هذا القدر فيقطع الشركة في الربح وهذا؛ لأنه ابتغى عن منافعه عوضا ولم ينل لفساده والربح لرب المال؛ لأنه نماء ملكه وهذا هو الحكم في كل موضع لو لم يصح المضاربة ولا يجاوز بالأجر القدر المشروط عند أبي يوسف رحمه الله. (۱)

وجہ استدلال:

امام ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ جس طرح مضاربت صحیحہ میں نفع نہ ملنے کی صورت میں مضارب کو اجرت نہیں دی جاتی ہے، ایسے ہی مضاربت فاسدہ میں بھی نفع نہ ملنے کی صورت میں اجرت نہیں ملے گی؛ لہذا جب مضاربت صحیحہ میں نفع نہ ہونے کی بنیاد پر مضارب اجرت کا مستحق نہیں ہوتا ہے تو مضاربت فاسدہ میں بدرجۂ اولیٰ اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔

وعن أبي يوسف رحمه الله أنه لا يجب اعتباراً بالمضاربة الصحيحة مع أنها فوقها قول المضاربة الفاسدة في إمضاء حكمها وفي إستحقاق الربح، فإذا لم يجب في الصحيحة إذا لم يربح ففي الفاسدة أولى أن لا يجب. (۲)

حضرات طرفین کا مذہب:

حضرات طرفینؒ اور کا مذکورہ مسئلہ کے بارے میں نقطۂ نظر یہ ہے کہ شرط فاسد کی صورت میں مضارب کو اجرت مثلی ہی دی جائے گی، چاہے وہ طے شدہ مقدار سے زائد ہو یا کم ہو۔

إن شرط لأحدهما عشرة دراهم مثلاً؛ لأن اشتراط ذلك مما يقطع الشركة بينهما؛ لأنه ربما لا يربح بالشرط فإذا لم يصبح بقيت منافعه مستوفاة بحكم العقد، فيجب أجر المثل. (۳)

---

(۱) مرغینانی، الهدایه مع الدرایه (دیو بند: کتب خانه نعیمیه)، 263/3۔

(۲) بدر الدین عینی، البنایه شرح الهدایه (بیروت: دار الکتب العلمیه)، 48/10۔

(۳) عبد الرحمن آفندی، مجمع الانهر (دیو بند: فقیه الامت)، 446/3۔

وجہ استدلال:

''مبسوط'' کے حوالہ سے امام محمد رحمہ اللہ استدلال فرماتے ہیں کہ اجرت مثلی ملنے کا مدار منافع یا کام کی سپردگی پر ہے اور چوں کہ عمل مضارب کی طرف سے پایا گیا ہے؛ اس بنیاد پر وہ اجرت کا مستحق ہوگا۔

في رواية الأصل أي المبسوط، وبه قال الشافعي وأحمد في رواية؛ لأن أجر الأجير يجب بتسليم المنافع كما في الأجير الخاص، فإن في تسليم نفسه تسليم منافعه أو العمل كما في الأجير المشترك وقد وجد أي المذكور من تسليم المنافع والعمل. (۱)

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس مسئلہ میں فتویٰ حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے کہ مضاربت فاسدہ کی صورت میں مضارب کو مشروط کردہ اجرت سے زائد اجرت مثل نہیں دی جائے گی، جیسا کہ ابن نجیم، علامہ شامی اور دیگر اردو فتاوے سے اس بات کی صراحت ملتی ہے۔

وإجارة فاسدة إن فسدت فلا ربح للمضارب حينئذ؛ بل له أجر مثل عمله مطلقا ربح أو لا بلا زيادة على المشروط خلافا لمحمد والثلاثة قوله: مطلقا هو ظاهر الرواية. قوله: ربح أو لا وعن أبي يوسف، إذا لم يربح لا أجر له وهو الصحيح لئلا تربو الفاسدة على الصحيحة. (۲)

وحكمها أنه أمين بعد دفع المال إليه ووكيل عند العمل وشريك عند الربح وأجير عند الفساد فله أجر مثله والربح كله لرب المال. (۳)

اسی طرح دیگر اردو کتب فتاویٰ، مثلاً: ''احسن الفتاویٰ''، ''جدید معاملات کے شرعی احکام'' اور ''شرکت ومضاربت عصر حاضر میں'' یہی مسئلہ نقل کیا گیا ہے کہ مضاربت فاسدہ کی صورت میں

(۱) بدر الدین عینی، البنایہ شرح الهدایہ (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 48/10۔

(۲) ابن عابدین، ردالمحتار (بیروت: دار الکتب العلمیة)، 431/8۔

(۳) ابن نجیم، البحر الرائق (دیوبند: مکتبہ اشرفیہ)، 448/7۔

مضارب کو اجرتِ مثل اس کی طے شدہ مقدار سے زائد نہیں دی جائے گی؛ لہٰذا ان سے مفتی بہ قول کی مزید تائید ہوتی ہے۔[1]

مضاربۂ فاسدہ کی صورتیں اور ان کا حکم:

مضاربۂ صحیحہ کے لیے ضروری ہے کہ شریکین میں سے ایک جانب سے مال ہو اور دوسرے کی جانب سے محنت ہو، نیز فیصد کے اعتبار سے دونوں کے درمیان منافع طے ہوں اور بلا تعدی نقصان کی صورت میں مضارب ضمان سے بری ہو؛ البتہ اگر عقدِ مضاربت میں شرائط فاسدہ میں کوئی ایک شرط پائی جائے تو یہ مضاربۂ فاسدہ کہلائے گا۔

مثلاً: عقد کرتے وقت شرائط کی رعایت نہ کی گئی ہو، مجہول منافع پر عقد ہوا ہو، رب المال کی طرف سے عمل کی شرط ہو، یا نفع ونقصان دونوں میں مضارب شریک ہو وغیرہ۔ مذکورہ تمام صورتوں کا حکم یہ ہے ان میں حاصل شدہ کل منافع رب المال کے ہوں گے اور مضارب کو اس کے عمل کی اجرت مثل دی جائے گی؛ البتہ اس اجرت کی مقدار اس کے طے کردہ منافع سے زائد نہیں ہوگی، یعنی اجرت مثل اور منافع میں سے جو کم ہوگا وہی اجیر کو ملے گا۔

اور اگر مضاربۂ فاسدہ میں کچھ بھی نفع نہ ہو تو امام محمد رحمہ اللہ کے ظاہر الروایہ کے مطابق اجیر کو بہر صورت اجرت مثل ملے گی، خواہ تجارت میں نفع ہو یا نہ ہو؛ جب کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق نفع نہ ہونے کی صورت میں مضارب کو کچھ بھی نہیں دیا جائے گا۔ جیسا کہ علامہ شامی اور خالد اتاسی نے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے۔

احسن الفتاوی میں یہ مسئلہ اس طرح مذکور ہے:

> ان شرائط کے مفقود ہونے کی وجہ سے مضاربت فاسدہ ہوئی اور مضاربہ فاسدہ مآل کے لحاظ سے اجارہ فاسدہ ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ مضارب کو اجرت

---

(۱) رشید احمد لدھیانوی، احسن الفتاوی (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 240/7۔

مفتی احسان اللہ شائق، جدید معاملات کے شرعی احکام (کراچی: دارالاشاعت)، 51/2۔

مولانا عمران اشرف عثمانی، شرکت ومضاربت عصر حاضر میں (کراچی: معارف القرآن)، 237۔

مثل یعنی بصورت ملازمت کام کرنے کی صورت میں جو تنخواہ مل سکتی تھی اور منافع مقررہ میں سے جو کم ہو وہی دیا جائے گا۔ (۱)

فتاویٰ دار العلوم زکریا میں ہے:

خلاصہ یہ ہے کہ عقد مضاربت جب فاسد ہو جائے تو مضارب کو اجرت مثل ملنی چاہئے، امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق جو کہ ظاہر الروایہ ہے، چاہے نفع ہو یا نہ ہو، جیسا کہ صاحب بدائع اور قاضی خان کی عبارات سے ظاہر ہے۔ البتہ شارح مجلہ محمد خالد اتاسی نے فرمایا اس مادہ میں مجلہ کا قول صحیح ہے یعنی ربح نہ ہونے پر اجیر کو کچھ نہیں ملے گا۔ (۲)

وإجارة فاسدة إن فسدت فلا ربح للمضارب حينئذ، بل له أجر مثل عمله مطلقا ربح أو لا بلا زيادة على المشروط خلافا لمحمد والثلاثة قوله: مطلقا هو ظاهر الرواية قوله: ربح أو لا وعن أبي يوسف إذا لم يربح لا أجر له وهو الصحيح لئلا تربو الفاسدة على الصحيحة. (۳)

إستحقاق رب المال للربح بماله فيكون جميع الربح له في المضاربة الفاسدة والمضارب بمنزلة أجيره يأخذ أجر المثل؛ لكن لا يتجاوز المقدار المشروط حين العقد ولا يستحق أجر المثل إن لم يكن ربح. (۴)

(۴۵) مضارب کا منافع کے لیے سفر کرنا

اگر مضاربت کا معاملہ مطلقاً ہو، یعنی وہ عقد کسی زمان ومکان یا دیگر تصرف خاص کے ساتھ مقید نہ ہو تو مضارب کے لیے وہ تمام امور انجام دینا درست ہوگا جو تاجروں کے عرف وعادت میں شامل

(۱) رشید احمد لدھیانوی، احسن الفتاوی (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 7/240۔

(۲) مفتی رضاء الحق، فتاویٰ دار العلوم زکریا (ممبئی: مجلس البحوث والافتاء)، 5/754۔

(۳) ابن عابدین، ردالمحتار (بیروت: دار الکتب العلمیة)، 8/431۔

(۴) مجلة الاحکام العدلیه مع شرح مجلة الاحکام (پاکستان: مکتبه اسلامیه)، رقم المادۃ: 275۔

ہوتے ہوں، جیسے ادھار خرید و فروخت کرنا، کسی کو وکیل بنانا، مضاربت کے طور پر کسی کو مال دینا، یا کسی کے پاس مال ودیعت رکھنا، گروی لینا، یا کسی کے پاس رہن کے طور پر کوئی سامان رکھنا وغیرہ۔ مضارب کو ان تمام امور کا اختیار حاصل ہوگا؛ اس لیے کہ یہ سب تجار حضرات کے عرف و عادت میں شامل ہیں اور عمومی طور پر تجارت میں ان چیزوں کی ضرورت پڑتی ہے۔

قال وإذا صحت المضاربة مطلقة جاز للمضارب أن يبيع ويشتري ويؤكل ويسافر ويبضع ويودع لإطلاق العقد والمقصود منه الإسترباح ولا يتحصل إلا بالتجارة فينتظم العقد صنوف التجارة وما هو من صنيع التجار والتوكيل من صنيعهم كذا الإيداع والإبضاع والمسافرة ألاترى أن المودع له أن يسافر فالمضارب أولي كيف وأن اللفظ دليل عليه، لأنها مشتقة من الضرب في الأرض وهو السير. (۱)

البتہ مال مضاربت کو لے کر مضارب کے ایک شہر سے دوسرے شہر سفر کرنے کے سلسلے میں ائمہ احناف کے درمیان مختلف آراء ہیں۔

امام صاحبؒ کا مذہب:

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر مالک نے مضارب کو اسی کے شہر میں مال سپرد کیا ہے تو وہ سفر نہیں کرسکتا ہے؛ لیکن اگر مالک دوسرے شہر میں مضارب کے حوالے مال سپرد کرے تو وہ اسے لے کر اپنے شہر کے لیے سفر کرسکتا ہے۔

عن أبي حنيفة أنه إن دفع في بلده ليس له أن يسافر به؛ لأنه تعريض على الهلاك من غير ضرورة، وإن دفع في غير بلده له أن يسافر إلى بلده؛ لأنه هو المراد في الغالب والظاهر ما ذكر في الكتاب. (۲)

وجہ استدلال:

اس لیے کہ اس میں بلاضرورت مال کو ہلاکت میں ڈالنا ہے، جب کہ مال مضاربت کو ہلاکت

(۱) علامہ مرغینانی، الهدایہ مع الدرایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 259/3۔
(۲) علامہ مرغینانی، الهدایہ مع الدرایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 259/3۔

سے بچانا واجب ہے؛ اس لیے بلا ضرورت سفر کی اجازت نہیں ہوگی۔

ليس له أن يسافر به؛ لأنه تعريض على الهلاك من غير ضرورة، وإن دفع في غير بلده له أن يسافر إلى بلده؛ لأنه هو المراد في الغالب إذ الإنسان لا يستديم الغربة مع إمكان الرجوع، فلما أعطاه عالما بغربته كان دليل الرضى بالمسافرة عند رجوعه إلى وطنه. (۱)

امام ابو یوسفؒ کا مذہب:

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مضارب کے لیے مال مضاربت لے کر سفر کرنا درست نہیں ہے۔

وعن أبي يوسف أنه ليس له أن يسافر. (۲)

وجہ استدلال:

اس لیے کہ اس صورت میں بلا ضرورت مال کو ہلاکت میں ڈالنا لازم آئے گا، لہٰذا مالک کی اجازت کے بغیر مال ہلاک کرنا جائز نہیں ہے۔

وعن أبي يوسف: ليس له أن يسافر بالمال ..... لأن السفر بالمال فيه خطر، فلا يجوز إلا بإذن المالك. (۳)

امام محمدؒ کا مذہب:

امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مضارب کے لیے مطلقاً عقد کے بعد سفر کرنا جائز ہے۔

و إذا صحت المضاربة مطلقة جاز للمضارب أن يبيع و يشتري و يؤكل و يسافر و يبضع و يودع لإطلاق العقد. (۴)

وجہ استدلال:

اس لیے کہ عقد مضاربت سے درحقیقت نفع حاصل کرنا مقصود ہے، جو تجارت کے بغیر ممکن نہیں

(۱) بدر الدین عینی، البنایہ شرح الهدایہ (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 51/10۔
(۲) مرغینانی، الهدایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 264/3۔
(۳) علامہ زبیدی، الجوهرة النیرہ (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 627/1۔
(۴) مرغینانی، الهدایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 264/3۔

اورتجارت کے لیے سفرضروری ہےاس بنیاد پر یہ جائز ہوگا۔

والمقصود منه أي من عقد المضاربة الاسترباح ولا يتحصل أي الاسترباح إلا بالتجارة فينتظم العقد أي العقد المطلق صنوف التجارة وما هو من صنيع التجار والتوكيل من صنيعهم، وكذا الإبداع والإبضاع والمسافرة أي السفر والمفاعلة هذه ليست على بابها كما في المسارعة إلى الخير ألا ترى أن المودع له أن يسافر، فالمضارب أولى بأن يسافر كيف وأن اللفظ دليل عليه أي كيف لا يسافر والحال أن لفظ المضاربة دليل على السفر، أي على جوازه.[1]

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس مسئلہ میں فتوی امام محمد رحمہ اللہ کی ظاہری روایت پر ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ علامہ مرغینانیؒ اس کی طرف اشارہ فرماتے ہیں کہ علی الاطلاق مضارب کے لیے سفر کی اجازت ہوگی، خواہ ضرورت ہو یا نہ ہو۔ مزید ''فتاوی ہندیہ'' میں ''قاضی خان'' کے حوالے سے ''هو الصحيح'' کے ذریعے اس قول کو راجح قرار دیا گیا ہے اور صاحب الجوہرۃ النیرہ ''علامہ زبیدی'' لفظ ''مشهور'' کے ذریعے اس بات کی صراحت فرمائی ہے کہ تجارت کے لیے مطلقاً سفر درست ہے۔

فإذا صحت المضاربة مطلقة جاز للمضارب أن يشترى ويبيع ويسافر ويبضع ويوكل.[2]

وأما المسافرة بالمال في المضاربة المطلقة، فالمشهور أن له ذلك في بر، أو بحر، وله أن يتجر في جميع التجارات.[3]

وللمضارب في المضاربة المطلقة أن يسافر بمال المضاربة في الرواية الظاهرة براً أو بحراً، وليس له أن يسافر سفرا مخوفاً يتحامى الناس عنه في قولهم، وهو الصحيح،

---

(۱) بدر الدین العینی، البنایہ شرح الہدایہ (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 51/10۔

(۲) ابو الحسن، مختصر القدوری (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 113۔

(۳) علامہ زبیدی، الجوہرۃ النیرۃ (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 627/1۔

كذا في فتاوى قاضيخان.(۱)

''امداد الفتاوی''، ''احسن الفتاوی''، ''فقہ حنفی قرآن وحدیث کے روشنی میں'' اور ''فتاوی دارالعلوم زکریا'' وغیرہ میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ علی الاطلاق عقد مضاربت میں مضارب کے لیے وہ تمام تصرفات جائز ہوں گے، جو تجارت کے حق میں کارآمد ہوں اور یہ تصرفات رب المال کی اجازت سے ہوں؛ لہٰذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مضارب کے لیے علی الاطلاق سفر کرنا درست ہے؛ البتہ مضارب کوئی ایسا عمل نہیں کرسکتا، جس سے نقصان اور ضرر کا اندیشہ ہو یا جو تجار کے عرف عام میں نہ ہو۔(۲)

مضاربت کے ساتھ شرکت کا معاملہ کرنے کا حکم:

مضارب اگر مضاربت کے مال کے ساتھ اپنا مال شامل کر کے تجارت کرے، مثلاً: رأس المال ایک ہزار روپے ہوں اور دونوں کے درمیان نفع میں سے نصف طے پائے، ایسی صورت میں مضارب اگر رأس المال (ایک ہزار رقم) کے ساتھ اپنا ایک ہزار شامل کر کے تجارت کرے اور اپنی رقم کا نفع الگ کر کے صرف رأس المال کا نفع آپس میں نصف نصف تقسیم کرے تو یہ صورت اس شرط کے ساتھ جائز ہوگی؛ جب رب المال کو یہ معلوم ہو کہ مضارب مال مضاربت کے ساتھ اپنی رقم ملا کر تجارت کرے گا اور رب المال کی طرف سے اجازت بھی ہو۔

جیسا کہ امداالفتاوی میں ہے:

> اگر عمرو کو یہ بات معلوم ہے کہ زید اپنی رقم تجارت کے ساتھ ملا کر کام کرے گا اور معلوم ہونے کے بعد اس کی اجازت دی تو جائز ہے۔(۳)

---

(۱) جماعة من جماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية (ديوبند: اتحاد)، 4/301۔

(۲) خالد محمود، فقہ حنفی قرآن وحدیث کی روشنی میں (دیوبند: ادارہ فیصل 2011ء)، 2/105۔

رضاء الحق، فتاوی دارالعلوم زکریا (ممبئی: مجلس البحوث)، 5/756۔

رشید احمد لدھیانوی، احسن الفتاوی (دیوبند: زکریا بکڈ پو)، 7/248۔

اشرف علی تھانوی، امداد الفتاوی (دیوبند: زکریا بکڈ پو)، 7/500۔

(۳) اشرف علی تھانوی، امداد الفتاوی (دیوبند: زکریا بکڈ پو)، 7/500۔

قال الحنفية: إن المضارب يجوز له أن يدفع مال المضاربة إلى غيره مضاربة وأن يشارك غيره في مال المضاربة شركة عنان، وأن يخلط مال المضاربة بمال نفسه وليس له أن يعمل شيئا من ذلك إذا لم يقل له: إعمل برأيك، أما المضاربة؛ فلأن المضاربة مثل المضاربة والشيء لا يستتبع مثله فلا يستفاد بمطلق عقد المضاربة مثله، وأما الشركة فهي أولى أن لا يملكها بمطلق العقد؛ لأنها أعم من المضاربة، والشيء لا يستتبع مثله فما فوقه أولى، وأما الخلط فلأنه يوجب في مال رب المال حقا لغيره فلا يجوز إلا بإذنه۔ (۱)

مضاربت کی ایک دوسری صورت یہ ہے کہ کہ زید اور عمرو دونوں باہم اس طور پر عقد کریں کہ سرمایہ دونوں جانب سے ہوگا؛ البتہ کام ایک کے ذمہ ہوگا اور کام کرنے والے کو تنہا ایک نصف نفع ملے گا اور بقیہ نصف نفع میں دونوں آدھا آدھا شریک ہوں گے، اس صورت میں ایک جانب عمل پائے جانے کی وجہ سے ایک اعتبار سے مضاربت ہوگی اور دونوں کی جانب سرمایہ کے اعتبار سے شرکت ہوگی اور چوں کہ مضاربت اصل ہے اور شرکت بالتبع ہے، اسی بنیاد پر مضاربت وشرکت میں ملایمت کی وجہ سے درست ہوگا۔ (۲)

جامعہ اسلامیہ بنوری ٹاؤن کے ایک فتوی میں ہے:

> شرکت اور مضاربت میں کوئی منافات نہیں ہے، دونوں جمع ہو سکتے ہیں، لیکن اس کے لیے رب المال کی اجازت ضروری ہے، یا رب المال نے مضارب کو یہ کہا کہ جیسے آپ کی مرضی، جو چاہو کرو، تو ان دونوں صورتوں میں اگر مضارب نے رب المال کے مال کے ساتھ اپنا مال ملا کر شرکت کا عقد کیا تو شرعاً یہ معاملہ درست ہوگا۔ اور اگر کسی جگہ کا عرف ہی یہ ہو کہ مضارب عموماً اپنا مال بھی شامل کر کے تجارت کرتا ہے، اور رب المال کو اس عرف کا علم ہو تو بھی مضارب کے لیے اپنا مال ملا کر تجارت کرنے کی گنجائش ہوگی۔ (۳)

---

(۱) علامہ زیلعی، تبیین الحقائق (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 527/5۔

(۲) مفتی احسان اللہ شائق، جدید معاملات کے شرعی احکام (کراچی: دارالاشاعت)، 31/2۔

(۳) فتوی نمبر: 143908200653 دارالافتاء: جامعہ علوم اسلامیہ علامہ محمد یوسف بنوری ٹاؤن۔

لايملك المضاربة والشركة والخلط بمال نفسه إلا بإذن أو اعمل برأيك إذ الشيء لا يتضمن مثله. قوله: والخلط بمال نفسه أي أو غيره كما في البحر، إلا أن تكون معاملة التجار في تلك البلاد أن المضاربين يخلطون، ولا ينهونهم فإن غلب التعارف بينهم في مثله وجب أن لا يضمن، كما في التاتارخانية۔[1]

کسی کمپنی کے ساتھ مضاربت کا معاملہ کرنا:

اگر کوئی شخص کسی کمپنی سے مضاربت کا معاملہ کرے اور وہ کمپنی اس سرمایہ کو کسی دوسرے کے حوالہ کردے، جو مختلف طریقوں سے اس سرمایہ کے ذریعہ نفع حاصل کرے اور حسب معاہدہ تینوں کے درمیان منافع تقسیم ہوں تو یہ صورت اس وقت جائز ہوگی، جب رب المال کی طرف مطلق صراحت کے ساتھ اپنے اختیار سے تجارت کی اجازت ہو؛ لہٰذا ایسی صورت میں کمپنی اور تیسرا شخص مضارب ہوں گے اور کمپنی کو رقم دینے والا رب المال کی حیثیت سے ہوگا۔

فتاویٰ دار العلوم زکریا میں ہے:

> بصورت مسئولہ یہ معاملہ عقد مضاربت کا ہے، اس طور پر کہ ٹینک کے مالکان حضرات رب المال کے حکم میں ہے، اور کمپنی، منیجر وغیرہ مضارب کے حکم میں ہیں، اور مال مضاربت کو دوسروں کے مال کے ساتھ ملا کر تجارت کرنا رب المال کی صراحۃ اجازت سے یا یہ کہنے سے کہ اپنی رائے پر عمل کرو جائز اور درست ہے اور آپس میں نفع فیصد کے اعتبار سے متعین ہے، لہٰذا یہ عقد مضاربت صحیح اور درست ہے۔[2]

الأصل أن ما يفعله المضارب ثلاثة أنواع نوع يملكه بمطلق المضاربة وهو ما يكون من باب المضاربة وتوابعها ومن جملته التوكيل بالبيع والشراء للحاجة ..... ونوع لا يملكه بمطلق العقد ويملكه إذا قيل له إعمل برأيك وهو ما يحتمل أن يلحق به

(۱) ابن عابدين، رد المحتار (ديوبند: زكريا بكڈپو)، 8/435۔

(۲) مفتی رضاء الحق، فتاویٰ دار العلوم زکریا، (ممبئی: مجلس البحوث والافتاء)، 5/763۔

فیلحق به عند وجود الدلالة وذلك مثل دفع المال مضاربة أو شركة إلی غیره وخلط مال المضاربة بمالها و بمال غیره.[۱]

مطلق عقدِ مضاربت میں مضارِب کے تصرف کا حکم:

عقد مضاربت اگر مطلقاً ہو جس میں کسی زمان و مکان مخصوص کاروبار اور نقد خرید وفروخت کی کوئی قید نہ ہو؛ بلکہ رب المال مضارب کو یہ کہہ کر راس المال سپرد کرے کہ آپ اپنے حساب سے جس طرح مناسب سمجھو کاروبار کرتے رہو تو ایسی صورت میں مضارب کے لیے وہ تمام تصرفات جائز ہوں گے جو عرف وعادت کے اعتبار سے تجارت کے قبیل سے ہوں۔

اگر مضارب مال مضاربت کسی کو رہن، اجارہ، ودیعت وغیرہ کے طور پر دے تو یہ جائز ہوگا، اسی طرح مضارب اگر کسی کو اپنا وکیل بنائے، کسی کے ساتھ ادھار بیع وشراء کا معاملہ کرے، یا آگے کسی اور کے ساتھ مضاربت کا معاملہ کرے تو یہ تمام جائز ہوں گے۔

البتہ مضارب کوئی ایسا کام نہیں کر سکتا، جس میں ضرر اور نقصان کا اندیشہ ہو اور وہ تجار کے درمیان معروف نہ ہو؛ لہٰذا مضارب کی زیادتی کے بغیر اگر سرمایہ ہلاک ہو جائے، یا کسی طرح کا کوئی نقصان ہو جائے تو یہ نقصان رب المال کی جانب سے سمجھا جائے گا مضارب اس سے بری ہوگا اور مضارب کو کچھ بھی نہیں دیا جائے گا۔

جیسا کہ جدید معاملات کے شرعی احکام میں ہے:

> صورت مذکورہ میں عقد مضاربت صحیح ہے؛ لیکن کل نقصان فقط روپیہ دینے والے کے ذمہ ہوگا، (مضارب) کام کرنے والے کے ذمہ اس میں سے کچھ نہ ہوگا۔[۲]

فتاویٰ دار العلوم زکریا میں ہے:

> مضاربت مطلقہ میں مضارب ایسا کام نہیں کر سکتا ہے، جس میں ضرر اور

(۱) جماعة من علماء الهند، الفتاوی الهندیة (دیوبند: اتحاد)، 4/300۔
(۲) مفتی احسان اللہ شائق، جدید معاملات کے شرعی احکام (کراچی: دار الاشاعت)، 2/33۔

نقصان ہو اور تجار کے درمیان معروف نہ ہو، اس کے علاوہ تجارت سے متعلق ہر کام کرسکتا ہے، لہٰذا عقد تولیہ کرنے کی بھی اجازت ہوگی؛ بلکہ بعض مرتبہ کسی خاص مصلحت کی وجہ سے کرنا پڑتا ہے، مثلاً: ممکن ہے کہ اس چیز کی ویلیو کم ہوگئی ہو، یا مشتری پر احسان کرنا چاہتا ہے؛ کیوں کہ مشتری نے مضارب کو فائدہ پہونچایا ہے یا آئندہ پہونچادے؛ لیکن یہ عمل دائماً نہیں کرنا چاہئے، کبھی کبھی کسی مصلحت کی وجہ سے کرسکتا ہے۔ [۱]

ويملك المضارب في المطلقة التي لم تقيد بمكان أو زمان أو نوع البيع ولو قاصداً بنقد ونسيئة متعارفة والشراء والتوكيل بهما والسفر براً أو بحراً ..... ويملك الإيداع والرهن والارتهان والإجارة والاستئجار؛ لأن كل ذلك من صنيع التجار. وليس له أن يعمل بما فيه ضرر ولا ما لا يعمله التجار. [۲]

وللمضارب أن يعمل ما هو من عادات التجارة وهو الإبضاع والإبداع واستئجار الأجراء لحفظ المال واستئجار الدواب للحمل. [۳]

(۴۶) بغیر اجازت کے معاملۂ مضاربت کرنا

اگر مضارب رب المال کی اجازت اور اس کی رضامندی کے بغیر کسی دوسرے شخص کو مال دے کر مضاربت کا معاملہ کرتا ہے تو اس صورت میں مضارب اول پر ضمان ہوگا؛ لیکن یہ ضمان کب عائد ہوگا؟ اس سلسلے میں فقہائے احناف کے درمیان اختلاف ہے۔

امام صاحبؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے حضرت حسن بن زیاد کی روایت ہے کہ مضارب کا صرف دوسرے

(۱) مفتی رضاء الحق، فتاویٰ دار العلوم زکریا (ممبئی: مجلس الجوث)، 5/756۔

(۲) ابن عابدین، ردالمحتار (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 8/434۔

(۳) قاضي خان، فتاویٰ قاضیخان (دیوبند: اتحاد)، 3/106۔

کو مال دینے یا کاروبار شروع کرنے سے مضارب اول پر ضمان نہیں ہوگا؛ بلکہ جب دوسرا شخص (مضارب ثانی) اس مال میں نفع کما لے گا، تب مضارب اول ضامن ہوگا۔

وإذا دفع المضارب المال إلى غيره مضاربة ولم يأذن له رب المال لم يضمن بالدفع ولا بتصرف المضارب الثاني حتى يربح فإذا ربح ضمن الأول لرب المال وهذا رواية الحسن عن أبي حنيفة.[۱]

وجہ استدلال:

اس لیے جب مضارب اول کو مال مضاربت امانت کے طور پر دینے کا اختیار ہے تو اسے اصل پونجی اور پورا نفع لے کر کام کرانے کا بھی اختیار ہوگا اور ان دونوں صورتوں میں مضارب ثانی کی شرکت نفع میں نہیں ہوسکتی جب تک کہ وہ نفع نہ کمالے اور جب نفع کمالے گا تو اس کی شرکت ثابت ہو جائے گی؛ لہٰذا ایسی صورت میں مضارب اول ضامن ہوگا۔

ولأبي حنيفة رحمه الله أن الدفع قبل العمل إيداع وبعده إبضاع والفعلان يملكهما المضارب فلا يضمن بهما أي بالإيداع والإبضاع إلا أنه أي أن المضارب الثاني إذا ربح فقد ثبت له أي فقد أثبت المضارب الأول لرب المال شركة في المال فيضمن لاشتراك الغير في ربح مال رب المال وفي ذلك إتلاف فيوجب الضمان كما لو خلطه بغيره مال المضاربة بغير مالها.[۲]

امام زفرؒ کا مذہب:

امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک مضارب اول دوسرے کو مال مضاربت دیتے ہی ضامن ہو جائے گا، چاہے دوسرا (مضارب ثانی) کام شروع کرے یا نہ کرے، نیز یہی ایک روایت امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی ہے۔

وقال زفر رحمة الله تعالى: يضمن الأول بالدفع إلى الثاني عمل الثاني أو لم يعمل.[۳]

(۱) علامہ مرغینانی، الهدایہ مع الدرایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 3/267۔
(۲) بدر الدین عینی، البنایہ شرح الهدایہ (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 10/64۔
(۳) حسن منصور، فتاوی بزازیہ (دیوبند: اتحاد)، 3/105۔

وجہ استدلال:

کیوں کہ مضارب کو صرف امانت کے طور پر مال دینے کا اختیار ہے جب کہ یہ مضاربت کے طور پر دینا ہے اس لیے دینے والا ضامن ہوگا۔

لأن المملوك له الدفع على وجه الإيداع وهذا الدفع على وجه المضاربة.(۱)

حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا نقطۂ نظر:

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جب تک دوسرا شخص کام شروع نہ کر دے اس وقت تک مضارب اول ضامن نہیں ہوگا، خواہ اس میں نفع ہو یا نہ ہو۔

أما إذا عمل المضارب الثاني فيها بعمل داخل في أعمال المضاربة فيجب الضمان على المضارب الأول سواء حصل ربح أو لم يحصل.(۲)

وجہ استدلال:

اس لیے کہ کام شروع کرنے کی وجہ سے معاملۂ مضاربت متحقق ہوجاتا ہے اور نفع کا ملنا یا نہ ملنا یہ ایک امر موہوم ہے، گویا کام کا شروع کرنا یہ مضاربت کرانے کی دلیل ہوگی، اسی بنیاد پر مضارب اول پر ضمان مرتب ہوگا۔

ولهما أن الدفع إيداع حقيقة؛ لأنه أمانة فلا تمليك وله ولاية الإيداع وإنما يتقرر كونه للمضاربة بالعمل، فكان الحال مراعى أي موقوفا قبله أي قبل العمل إن عمل ضمن وإلا فلا.(۳)

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس مسئلہ میں فتوی حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے قول پر ہے جیسا کہ ''علامہ شامی'' اور ''صاحب

(۱) علامہ مرغینانی، الهدایہ مع الدرایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 3/267۔

(۲) علی حیدر، درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 3/444۔

(۳) بدر الدین عینی، البنایہ شرح الهدایہ (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 10/65۔

ہدایہ'' نے اسے ظاہر الروایہ قرار دیا ہے؛ جب کہ ''علامہ ابراہیم الحلبیؒ'' نے قول مختار کی حیثیت سے اسے مقدم رکھا ہے مزید ''صاحب شرح اللباب'' نے بھی اسے ترجیح دی ہے؛ لہٰذا ان تمام فقہائے احناف کی تصریحات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فتوی حضرات صاحبین رحمہا اللہ کے قول پر ہے۔

فإن ضارب المُضارب بلا إذن فلا ضمان ما لم يعمل الثاني في ظاهر الرواية وهو قولهما.(۱)

وإذا دفع المضارب المال لآخر مضاربة ولم يأذن له رب المال في ذلك لم يضمن المضارب الأول بالدفع إلى المضارب الثاني ولا بتصرف المضارب الثاني من غير أن يربح؛ بل حتى يربح؛ لأنه ما لم يربح بمنزلة الوكيل وللمضارب التوكيل فإذا ربح المضارب الثاني ضمن المضارب الأول المال لرب المال قال: في الهداية وهذه رواية الحسن عن أبي حنيفة، وقالا: إذا عمل به ضمن ربح أو لم يربح وهو ظاهر الرواية.(۲)

فقال: ضارب المضارب آخر بلا إذن المالك لم يضمن بالدفع ما لم يعمل الثاني ربح الثاني أو لا على الظاهر ...... قوله: على الظاهر أي ظاهر الرواية عن الإمام وهو قولهما.(۳)

نوٹ:

مذکورہ مسئلہ میں مضارب اول پر وجوب ضمان کا حکم اس صورت میں ہوگا؛ جب کہ عقد مضاربت صحیح ہو اور اگر مضاربت فاسد ہو تو مضارب اول پر کسی بھی صورت میں ضمان نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اس وقت دوسرا شخص محض اجیر ہوگا اور اس کو اس کے کام کرنے کی اجرت مثل دی جائے گی چاہے وہ نفع کمائے یا نہ کمائے۔

هذا إذا كانت المضاربة الثانية صحيحة وإن كانت الثانية فاسدة فلا ضمان على

(۱)ابراهیم الحلبی، ملتقی الابحر (استنبول: سیفا، 2019ء)، 437۔

(۲)شیخ المیدانی، اللباب فی شرح الکتاب (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 132/2۔

(۳)ابن عابدین، ردالمحتار (دیوبند: زکریا بکڈپو، 2014ء)، 440/8۔

الأول وإن وصلية ربح الثاني؛ لأنه أجير والأجير لا يستحق شيئاً من الربح فلا تثبت المضاربة، وله أجر مثله على المضارب الأول، فيكون الربح بين الأول ورب المال على ماشرطاله.[1]

مضارب کا رب المال کی شرط کے خلاف کام کرنا:

رب المال اگر مضارب کو تجارت سے متعلق مختلف شرائط کا پابند کرے، مثلاً: تجارت کے لیے کوئی خاص جگہ متعین کردے، یا کسی خاص قسم کے لوگوں کے ساتھ معاملات کرنے کا مکلف بنا دے، نقد خرید وفروخت کی شرط لگائے، اس کے باوجود مضارب رب المال کی شرائط کی خلاف ورزی کرے۔ جیسے وہ متعینہ جگہ کے علاوہ دوسرے شہر میں تجارت کرے، جہاں نقصان کا خطرہ ہو یا رب المال کی اجازت کے بغیر کسی سے ادھار خرید وفروخت کا معاملہ کرے، ان کے علاوہ مضارب کی جانب سے کوئی بھی ایسا عمل پایا جائے جس کی اجازت رب المال کی طرف سے نہ ہو تو ان تمام صورتوں میں اگر تجارت میں کوئی نقصان ہوتا ہے تو اس کا ضمان مضارب کے ذمہ ہوگا۔

اور اگر رب المال کی خلاف ورزی پر کاروبار میں کسی طرح کا کوئی نفع ہو تو خبث کی وجہ اس کا صدقہ کرنا واجب ہوگا؛ لیکن اگر خبث غیر کی وجہ سے پایا جائے تو صدقہ کے بجائے مالک کو نفع لوٹا دیا جائے گا؛ البتہ رب المال ضابطہ کے حساب سے اگر چہ کل منافع کا حقدار ہوگا؛ مگر چوں کہ وہ اپنے حصہ کا نفع متعین کر کے زائد حصے کو ترک کرنے پر راضی ہو چکا ہے؛ اس لیے رب المال کو نفع اس کے حصہ کے بقدر ملے گا۔

احسن الفتاوی میں ہے:

> اگر مضارب نے رب المال کی شرط کے خلاف اس کی رضا کے بغیر کوئی کام کیا تو شراء مضارب کے لئے ہوگی، نقصان ہوا تو وہ بھی اسی پر آئے گا، منافع بوجہ خبث واجب التصدق ہیں، جس چیز میں حق غیر کی وجہ سے خبث آ گیا ہو اسے صدقہ کرنے کے بجائے مالک پر رد کرنا واجب ہے؛ لہٰذا کل منافع رب المال کو

(۱) علامہ آفندی، مجمع الانہر (دیو بند: فقھیہ الامت)، 454/3۔

ملنے چاہئیں۔مگر چونکہ رب المال منافع میں حصہ متعین کر کے زائد از حصہ کے اسقاط پر راضی ہو چکا ہے؛ لہٰذا منافع سے بقدر حصہ ہی اسے ملے گا۔[۱]

الوديعة أمانة في يد المودَع، فإذا هلكت بلا تعد منه وبدون صنعه وتقصيره في الحفظ لايضمن؛ ولكن إذا كان الإيداع بأجرة فهلكت أو ضاعت بسبب يمكن التحرز عنه لزم المستودع ضمانها.[۲]

(۴۷) مال مضاربت سے مضارب کا علاج کرنا

نفقہ سے متعلق احناف کے یہاں ایک قانون اور ضابطہ یہ ہے کہ احتباس و اشتغال یعنی دوسرے کے کام میں لگنے کی بنیاد پر آدمی کا نفقہ اس کام کے مقابلے میں ہوا کرتا ہے، جس میں وہ مشغول رہتا ہے۔ جیسے قاضی چوں کہ وہ عام لوگوں کے کام میں مشغول رہتا ہے؛ لہٰذا اس کا نفقہ بیت المال سے ہوتا ہے، اسی طرح بیوی جب تک شوہر کے گھر میں رہے گی اس کو شوہر کے مال سے نفقہ دیا جائے گا۔

تاہم اس سلسلے میں ایک مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ اگر مضارب اپنے شہر یا علاقہ میں تجارت کرتا ہے تو اس کا ذاتی خرچہ خود اسی کے مال سے ادا کیا جائے گا نہ کہ مضاربت کے مال سے اور اگر وہ مالک کی اجازت پر تجارت کے لیے دوسرے شہر کے لیے سفر کرتا ہے تو مضارب کے تمام ضروری اخراجات جیسے کھانا، پینا، لباس و پوشاک اور سواری وغیرہ مال مضاربت سے پورے کیے جائیں گے۔

البتہ مضارب کی دوا کے سلسلے میں احناف کے درمیان اختلاف ہے کہ اس کا صرفہ کس مال سے ادا کیا جائے گا؟ آیا مال مضاربت سے یا مضارب کی ذاتی آمدنی سے؟ اس سلسلے میں ائمہ احناف کے درمیان اختلاف ہے۔

قال: وإذا عمل المضارب في المصر فليست نفقته في المال، وإن سافر فطعامه

---

(۱) رشید احمد لدھیانوی، احسن الفتاوی (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 7/246۔
مفتی احسان اللہ شائق، جدید معاملات کے شرعی احکام (کراچی: دارالاشاعت)، 2/52۔
(۲) رستم باز، شرح المجلہ (مکتبہ رشیدیہ، رقم المادہ: 777)، 1/342۔

وشرابه وكسوته وركوبه ومعناه شراء وكراء في المال. ووجه الفرق أن النفقة تجب بإزاء الاحتباس كنفقة القاضي ونفقة المرأة. والمضارب في المصر ساكن بالسكنى الأصلي وإذا سافر ضار محبوسا بالمضاربة فيستحق النفقة فيه.[۱]

امام صاحبؒ کا نقطۂ نظر:

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مضارب کی دوا کا خرچہ نفقہ میں شامل ہوگا اور وہ مال مضاربت سے ادا کیا جائے گا۔

وعن أبي حنيفة أنه يدخل في النفقة؛لأنه لإصلاح بدنه ولا يتمكن من التجارة إلا به.[۲]

وجہ استدلال:

اس لیے کہ صحت کی تندرستی کا مدار دوا پر ہے جب صحت بحال نہ ہوگی تو اس کے بغیر تجارت بھی ممکن نہیں ہے، اس بنیاد پر دوا بھی نفقہ کے مانند ہوگی؛ لہٰذا اس کا صرفہ مال مضاربت سے پورا کیا جائے گا۔

وعن أبي حنيفة: إنه يدخل في النفقة؛ لأن الدواء يكون لإصلاح بدنه، ولا يتمكن من التجارة إلا به،فصار كالنفقة.[۳]

امام محمدؒ کا نقطۂ نظر:

امام محمد رحمہ اللہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مضارب اپنی دوا کا خرچا اپنے مال سے ادا کرے گا۔

نفقته في مصره من مال نفسه؛ لأنه لم يحتبس لمال المضاربة،فلا تجب له النفقة، وذلک كالدواء فإنه في ماله في ظاهر الرواية،فلا يكون من جملة النفقة ألا ترى أن نفقة المرأة على الزوج ودوائها في مالها، كذا في شرح الوقاية لابن فرشتة.[۴]

(۱)علامہ مرغینانی، الھدایہ مع الدرایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 272/3۔

(۲)مرغینانی، الھدایہ مع الدرایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 273/3۔

(۳)قصاب زادہ، خلیج البحار فی شرح ملتقی الابحر (بیروت: مکتبہ امین)، 2117/4۔

(۴)ابراھیم الحلبی، مجری الانھر علی ملتقی الابحر (بیروت: دارالکتب العلمیہ، 2021ء)، 325/5۔

وجہ استدلال:

اس لیے کہ کھانے، پینے اور خوراک و پوشاک کی ضروریات کا پایا جانا تو معلوم ہے؛ البتہ بیماری میں یہ بات یقینی طور پر نہیں ہے؛ کیوں کہ مرض کبھی انسان کو لاحق ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نفقہ اور دوا میں فرق کرتے ہوئے ''صاحب ہدایہ'' فرماتے ہیں کہ عورت کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہے؛ البتہ اس کی دوا کا خرچہ اس کے مال سے پورا کیا جائے گا؛ لہٰذا دوا نفقہ میں شامل نہیں ہوگی۔

قال: وأما الدواء ففي ماله في ظاهر الرواية .... وجه الظاهر أن الحاجة إلى النفقة معلومة الوقوع وإلى الدواء بعارض المرض ، ولهذا كانت نفقة المرأة على الزوج ودواؤها في مالها ..... وجه الظاهر أن الحاجة إلى النفقة معلومة الوقوع وإلى الدواء أي وإن الحاجة إلى الدواء بعارض المرض فقد يمرض وقد لا يمرض فلم يكن لازماً. ولهذا أشار به إلى بيان الفرق بين النفقة والدواء كانت نفقة المرأة على الزوج؛ لأنها معلومة الوقوع ودواؤها في مالها؛ لأنها غير معلومة الوقوع قد يقع وقد لا يقع.[١]

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس مسئلہ میں فتوی امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر ہے، جیسا کہ تمام فقہائے احناف یعنی صاحب ہدایہ، علامہ آفندی اور ابراہیم حلبی وغیرہ نے مذکورہ دلائل کی روشنی میں اسے ظاہر الروایہ قرار دیا ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مفتی بہ قول کی بنیاد پر دوا نفقہ میں شامل نہیں ہوگی۔

وأما ثمن الدواء والحجامة والفصد، والتنور والإدهان، وما يرجع إلى التداوي وإصلاح البدن ففي ماله خاصة لا في مال المضاربة.[٢]

أما مصارف تداويه فلا تعد من النفقة، ويلزم المضارب أن يؤدي المصارف المذكورة من ماله والحجامة والتكحل كالدواء.[٣]

---

(١) بدر الدین عینی، البنایہ شرح الہدایہ (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 90/10۔
(٢) علامہ کاسانی، بدائع الصنائع (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 149/5۔
(٣) علی حیدر، درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام (بیروت: دار الجلیل)، 451/3۔

''فتاویٰ حقانیہ''، ''احسن الفتاوی'' اور دیگر اردو کتب فتاویٰ میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ مضارب اگر شہر سے باہر سفر کرے تو اس کا کھانا، پینا اور دیگر ضروریات کا خرچہ عرف کے مطابق مال مضاربت سے پورا کیا جائے گا؛ البتہ علاج کا خرچہ بہرحال مضارب اپنے مال سے ادا کرے گا۔

جیسا کہ ''احسن الفتاوی'' میں ہے:

> مضارب اگر تجارت کے لئے سفر کرے تو اس کا کھانا پینا، لباس، سواری اور جتنا خرچ عادۃ تجار کا معمول ہو، یہ سب مال مضاربہ سے ہوگا۔ اور اگر اپنے شہر میں کام کرے تو نفقہ اس کے اپنے مال میں ہوگا، علاج کا خرچ بہرحال مضارب خود کرے گا۔ (۱)

مضاربت میں جملہ مصارف واخراجات کا حکم:

عقد مضاربت میں مضارب رب المال کی طرف سے وکیل ہوتا ہے، جس میں تجارت سے متعلق تمام مصارف واخراجات اصل سرمایہ (راس المال) سے پورے کیے جائیں گے۔ مثلاً: مضارب تجارت کے لیے کوئی دکان کرایہ پر لے یا دیگر مشینیں خریدے، سامان کی دیکھ ریکھ کے لیے کوئی ملازم رکھے، دفتری کاروائی میں پیسے خرچ ہوں، ان کے علاوہ مزید کمیشن یا انکم ٹیکس کا خرچہ ہو تو ان تمام کے اخراجات رأس المال سے ادا کیے جائیں گے۔

البتہ مضارب ان تمام مصارف کو کاروبار اور سامان میں شامل کر کے اسی تناسب سے بیع وشراء کا معاملہ کرے گا۔ مثلاً: اگر کوئی سلے سلائے کپڑے فروخت کرے تو کپڑے لینے سے لے کر سلوانے تک جو بھی رقم صرف ہوئی ہے ان تمام کو جوڑ کر مضارب قیمت طے کر کے اسے فروخت کرے گا، پھر جو منافع حاصل ہوں گے سب سے پہلے ان کے ذریعہ اصل سرمایہ (رأس المال) کی تکمیل کی جائے گی، پھر بقیہ نفع حسب معاہدہ دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔

---

(۱) مولانا عبدالحق، فتاویٰ حقانیہ (پاکستان: دارالعلوم حقانیہ، 2010ء)، 6/347۔
حضرت رشید احمد لدھیانوی، احسن الفتاوی (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 7/243۔
مفتی تقی عثمانی، اسلام اور جدید معاشی مسائل (دہلی: ادارہ فیصل)، 5/46۔
مفتی رضاء الحق، فتاوی دارالعلوم زکریا (ممبئی: مجلس البحوث)، 5/775۔

لیکن اگر تجارت میں کچھ بھی نفع نہ ہوتو مضارب کے ذمہ کچھ بھی لازم نہیں ہوگا اور نہ ہی عمل کے بدل میں اسے کچھ ملے گا۔

ویأخذ المالك قدر ما أنفقه المضارب من رأس المال إن كان ثمة ربح فإن استوفاه أو فضل شيء من الربح إقتسماه على الشرط؛ لأن ما أنفقه يجعل كالهالك والهالك يصرف إلى الربح، وإن لم يظهر ربح فلا شيء عليه أى المضارب. وفي رد المحتار: قوله ويأخذ أي من الربح، قوله من رأس، وحاصل المسألة أنه لو دفع له ألفاً مثلاً فأنفق المضارب من رأس المال مائة وربح مائة يأخذ المالك الربح بدل المائة التي أنفقها المضارب ليستوفى المالك جميع رأس ماله فلو كان الربح في هذه الصورة مائتين يأخذ مالة بدل النفقة ويقتسمان المائة الثانية.[۱]

وللمضارب أن يعمل ما هو من عادات التجار وهو .... واستئجار الأجراء لحفظ المال واستئجار الدواب للحمل واستئجار المكان والسفر.[۲]

مضارب کا رأس المال سے اخراجات لینا:

مضارب اگر اپنے ہی شہر میں تجارت کرتا ہے تو اس کے کھانے، پینے اور جملہ دیگر ضروریات کا خرچہ مضاربت کے مال سے ادا نہیں کیا جائے گا؛ بلکہ وہ صرف طے شدہ اپنے نفع کا حقدار ہوگا۔ اسی طرح اگر مضارب اپنے شہر میں کسی ملازم کو اجرت کے طور پر رکھے تو اسے بھی صرف تنخواہ دی جائے گی، کھانے پینے کا خرچہ وہ اپنے مال سے ادا کرے گا۔ اس کے برخلاف اگر مضارب دوسرے شہر میں جا کر تجارت کرے اور فقہاء کی تصریحات کے مطابق رات وہیں گزارے، یا ایسا سفر ہو جہاں سے رات کے وقت گھر پہونچنا مشکل ہو تو ایسی صورت میں مضارب کے کھانے، پینے، رہنے سہنے اور

(۱) ابن عابدین، ردالمحتار (بيروت: دار الكتب العلمية)، 8/447۔

(۲) حسن منصور، فتاویٰ قاضیخان (دیوبند: اتحاد)، 3/106۔

مفتی رضاء الحق، فتاویٰ دار العلوم زکریا (ممبئ: مجلس البحوث)، 5/743۔

محمد عمران اشرف عثمانی، شرکت ومضاربت عصر حاضر میں (کراچی: معارف القرآن)، 234۔

سواری وغیرہ کے جملہ ضروریات کے اخراجات عرف کے مطابق اصل سرمایہ سے ادا کیے جائیں گے۔

البتہ مضارب کے علاج ومعالجہ کا خرچہ بہر صورت اس کے اپنے مال سے پورا کیا جائے گا۔ جیسا کہ عربی واردو فتاوے میں اس کی صراحت کی گئی ہے۔[۱]

وإذا سافر ولو يوما فطعامه وشرابه وكسوته وركوبه الى وكل ما يحتاجه عادة أي في عادة التجار بالمعروف في ما لها لو صحيحة لا فاسدة، لأن أجير فلا نفقة له كمستبضع ووكيل وشريك وفي الاخير خلاف وإن عمل في المصر سواء ولد فيه او اتخذه دارا فنفقته في ماله كدوائه على الظاهر.[۲]

نوٹ:

فقہاء کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ مضارب کا خرچہ راس المال سے اس وقت پورا کیا جائے گا: جب کہ مضارب شہر سے باہر رات گزارے اور اگر مضارب رات تک گھر پہنچ جائے تو اس کے لیے درست نہیں ہے کہ وہ رأس المال سے اپنا صرفہ وصول کرے۔

اسلام اور جدید معاشی مسائل میں ہے:

فقہائے حنفیہ کے نزدیک مضارب کو یہ حق صرف اس صورت میں حاصل ہوگا، جب کہ وہ اپنے شہر سے باہر کسی کاروباری سفر پر ہو، اس صورت میں وہ ذاتی قیام وطعام وغیرہ کے خراجات حاصل کر سکتا ہے، اپنے شہر میں ہونے کی صورت میں وہ کسی یومیہ الاؤنس کا مستحق نہیں ہوتا۔[۳]

جب کہ فتاوی دار العلوم زکریا میں یہ بات منقول ہے کہ اس کا مدار عرف عام پر ہے؛ لہذا جہاں جس اعتبار سے مالک کے ذمہ ملازم کا خرچہ لازم ہوگا اسی حساب سے مضارب راس المال سے اپنا خرچہ اصول کرے گا۔

فتاویٰ دار العلوم زکریا ہے:

---

(۱) مفتی رشید احمد لدھیانوی، احسن الفتاوی (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 7/243۔

(۲) ابن عابدین، ردالمحتار (بیروت: دار الکتب العلمیة)، 8/446۔

(۳) مفتی تقی عثمانی، اسلام اور جدید معاشی مسائل (دہلی: ادارہ فیصل)، 5/46۔

لیکن اس کا مدار عرف پر ہے، اور ہمارے عرف میں عام طور دو پہر کا کھانا ما
لک کے ذمہ ہوتا ہے، جب کہ شہر سے باہر کام کے لیے جائیں، اگر چہ رات کے
وقت واپس گھر آجاتے ہیں، نیز تجارت کے لیے اپنی کار وغیرہ استعمال کرتے
ہیں تو پٹرول وغیرہ بھی مال تجارت میں سے ہوتا ہے؛ بلکہ بہت سی جگہوں پر تو
مالک خود کمپنی کی گاڑی دیتا ہے؛ لہٰذا ان مسائل کا مدار عرف پر ہے۔[1]

وإذا سافر ولو يوماً فطعامه وشرابه وكسوته وركوبه وكل ما يحتاجه عادة أي في عادة التجار بالمعروف في مالها وإن عمل في المصر سواء ولد فيه أو اتخذه داراً فنفقته في ماله ويأخذ المالك قدر ما أنفقه المضارب من رأس المال إن كان ثمة ربح فإن استوفاه أو فضل شيء من الربح اقتسماه على الشرط؛ لأن ما أنفقه يجعل كالهالك والهالك يصرف إلى الربح وفي رد المحتار: قوله ولو يوماً؛ لأن العلة في وجوب النفقة حبس نفسه لأجلها فعلم أنه ليس المراد بالسفر الشرعي؛ بل المراد أن لا يمكنه المبيت في منزله، فإن أمكن أنه يعود إليه في ليلة فهو كالمصر لا نفقة له.[2]

رب المال کا مضارب سے اپنی دکان ومکان کا کرایہ لینا:

رب المال اگر کسی کو رأس المال کے ساتھ اپنی دکان بھی سپرد کرے اور دونوں کے درمیان فیصد کے حساب نفع طے ہو، نیز رب المال مضارب سے طے شدہ نفع کے علاوہ ماہانہ اپنی دکان کا کرایہ حاصل کرنا چاہے تو اس کی گنجائش ہوگی۔ جس طرح مضارب کے لیے رب المال کی اجازت سے خود سے معاملہ کرنا درست ہے ایسے ہی رب المال کا مضارب سے ماہانہ کرایہ وصول کرنا جائز ہوگا۔

فتاویٰ دار العلوم زکریا میں ہے:

فقہاء کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ مضارب رب المال کے ساتھ عقد
منعقد کر سکتا ہے، اور اجارہ بھی ایک عقد ہے؛ لہٰذا صورت مسئولہ میں رب المال

---

(۱) مفتی رضاء الحق، فتاویٰ دار العلوم زکریا (ممبئی: مجلس المحوث)، 5/775۔
(۲) ابن عابدین، رد المحتار (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 8/446۔

کا مضارب سے ماہانہ دس ہزار رینڈ بطور کرایہ وصول کرنا درست ہے۔[1]

ولو اشترى من رب المال بألف عبداً شراه رب المال بنصفه رابح بنصفه و كذا عكسه؛ لأنه وكيله ومنه علم جواز شراء المالك من المضارب وعكسه. وفي رد المحتار: قوله وكذا عكسه وهو ما لو كان البائع المضارب والمسألة بحالها بأن شرى رب المال بألف عبداً شراه المضارب بنصفه ورأس المال ألف فأنه يرابح بنصفه.[2]

(۴۸) مال مضاربت سے کسی کا نکاح کرنا

مضارب کے پاس مال مضاربت کے طور پر اگر غلام یا باندی ہو تو وہ ان کا نکاح کرا سکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں حضرات طرفین اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف ہے۔

حضرات طرفینؒ کا نقطۂ نظر:

امام صاحبؒ اور امام محمدؒ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مضارب مال مضاربت سے غلام یا باندی کا نکاح نہیں کر سکتا ہے۔

ولا يزوج عبداً اتفاقاً ولا أمة عند أبي حنيفة ومحمد رحمه الله من مال المضاربة.[3]

وجہ استدلال:

اس لیے کہ عقد مضاربت میں وکیل صرف تجارت کا وکیل ہوتا ہے؛ جب کہ نکاح کرنا تجارت میں داخل نہیں ہے؛ اس لیے یہ عقد نکاح کو شامل نہیں ہوگا۔

ولهما أنه ليس بتجارة والعقد لا يتضمن إلا التوكيل بالتجارة وصار كالكتابة والإعتاق على مال؛ لأنه إكتساب؛ ولكن لما لم يكن تجارة لا يدخل تحت المضاربة.[4]

(۱) مفتی رضاء الحق، فتاویٰ دار العلوم زکریا (ممبئی: مجلس البحوث)، 5/757۔
(۲) ابن عابدين، ردالمحتار (بيروت: دار الكتب العلمية)، 8/448۔
(۳) الغنيمی، اللباب في شرح الكتاب (ديوبند: زكريا بكڈپو)، 2/135۔
(۴) علامہ مرغینانی، الهدایہ مع الدرایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 3/272۔

امام ابو یوسفؒ کا مذہب:

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مضارب مال مضاربت سے کسی باندی کا نکاح کرسکتا ہے۔

وعن أبی یوسف رحمه الله أنه یزوج الأمة؛ لأنه من باب الإکتساب.[1]

وجہ استدلال:

کیوں کہ یہ بھی ایک طرح کی کمائی کا ذریعہ ہے، اس سے مضارب کو مہر حاصل ہوگا اور اس کے ذمہ سے نفقہ ساقط ہوجائے گا۔

وقال أبو یوسف له أن یزوج الأمة؛ لأن في تزویجها تحصیل عوض، وهو المهر فصار کالبیع، ولأن في تزویجها سقوط نفقتها عن المولی، ولیس للمضارب أن یکاتب؛ لأن الکتابة لیست من التجارة.

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس مسئلہ میں مفتی بہ قول حضرات طرفین رحمہا اللہ کا ہے، جیسا کہ صاحب شرح اللباب "شیخ الغنیمی"، تصحیح کے حوالے سے اسی قول کو معتمد اور راجح قرار دیتے ہیں۔

ولا یزوج عبدا إتفاقا ولا أمة عند أبي حنیفة ومحمد من مال المضاربة؛ لأنه لیس بتجارة والعقد لا یتضمن إلا التوکیل بالتجارة أو ما هو من ضروریاتها، والتزویج لیس کذلك، وقاس أبو یوسف تزویج الأمة علی إجارتها؛ لأنه من باب الإکتساب؛ لأنه یستفید به المهر وسقوط النفقة، قال في التصحیح: والمعتمد قولهما عند الکل، کما إعتمده المحبوبي والنسفي والموصلي وغیرهم.[3]

---

(۱) مرغینانی، الهدایه (دیوبند: کتب خانه نعیمیه)، 3/272۔

(۲) علامه زبیدی، الجوهرة النیرة (بیروت: دار الکتب العلمیه)، 1/635۔

(۳) الغنیمی، اللباب فی شرح الکتاب (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 2/135۔

چوتھا باب

اجارہ کا بیان

چوتھا باب
اجارہ کا بیان

یہ اس کتاب کا چوتھا اور آخری باب ہے، اس میں حسب سابق وہی مناہج اور مسائل بیان کرنے کے طریقہ کار کو اختیار کیا گیا ہے، جو ماقبل میں گزر چکا ہے۔

اجارہ کا یہ باب دو فصلوں پر مشتمل ہے:

پہلی فصل میں اجارہ کا تعارف، احکام وشرائط اور اس کا ثبوت بیان ہوا ہے، اور دوسری فصل میں بشکل نمبر وار اجارہ کے مختلف فیہ مسائل، اختلاف کی بنیاد اور اختلافی مسائل مفتی بہ قول کو بیان کیا گیا ہے، نیز متعلقہ مسائل سے منطبق جدید وعصری مسائل مع دلائل پیش کیے گئے ہیں۔

پہلی فصل:

اجارہ: تعارف، شرائط اور احکام

اجارہ کی لغوی تعریف:

اجارہ لغوی اعتبار سے ''اجرۃ'' سے مشتق ایک ایسا اسم ہے، جو اجیر (مزدور و ملازم) کو کسی اجرت اور کرایہ کے عوض دیا جاتا ہے اسی ادائیگی کو اجارہ کہتے ہیں۔

الإجارة لغة: اسم للأجرة، وهي كراء الأجير وقد أجره إذا أعطاه أجرته.(۱)

لأن الإجارة اسم للأجرة، وهي ما أعطت من كرى الأجير كما صرح به الشراح.(۲)

اجارہ کی اصطلاحی تعریف:

اجارہ ایک ایسا عقد ہے جہاں فریقین میں سے ایک کی طرف سے منفعت ہو اور دوسرے کی طرف سے بطور اجرت اس کا معاوضہ ہو۔

الإجارة عبارة عن العقد على المنافع بعوض هو مال فتمليک المنافع بعوض إجارة وبغير عوض إعارة.(۳)

الإجارة عقد يرد على المنافع بعوض.(۴)

هي أي الإجارة تمليك نفع بعوض.(۵)

(۱) الغنیمی، اللباب فی شرح الکتاب (دیوبند: دار العلم)، 85/2۔

(۲) علامہ العینی، البنایہ شرح الھدایہ (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 221/10۔

(۳) عمیم الاحسان، قواعد الفقہ (دیوبند: دار الکتاب)، 159۔

(۴) علامہ مرغینانی، الھدایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 295/3۔

(۵) ابن عابدین، رد المحتار (دیوبند: زکریا بکڈپو، 2014ء)، 4/9۔

قرآن سے اجارہ کا ثبوت:

فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ (26) قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ.[۱]

ان دونوں عورتوں میں ایک نے کہا: ابا جان! آپ ان کو اجرت پر کوئی کام دے دیجئے، آپ کسی سے اجرت پر کوئی کام لیں اس کے لیے بہترین شخص وہ ہے جو طاقتور بھی ہو، امانت دار بھی ان کے باپ نے کہا: میں چاہتا ہوں کہ ان دو لڑکیوں میں سے ایک سے تمہارا نکاح کر دوں، بشرطیکہ تم آٹھ سال تک اجرت پر میرے پاس کام کرو۔[۲]

ارشادِ خداوندی ہے:

فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ.[۳]

پھر اگر وہ تمہاری خاطر دودھ پلائیں تو ان کو ان کا بدلہ دیدو۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا.[۴]

اگر تو چاہتا تو اس کام پر مزدوری لے لیتا۔

وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ.[۵]

اور اگر تم کسی مصلحت کی وجہ سے اپنے بچوں کو کسی اور انا کا دودھ پلوانا چاہو تب بھی تم پر کوئی گناہ نہیں، جب کہ ان کے حوالہ کر دو جو کچھ ان کو دینا طے کیا ہے قاعدہ کے موافق۔

مذکورہ تمام آیات سے اجارہ کے جواز کا معلوم ہوتا ہے۔

(۱) القصص: 27/26۔

(۲) مفتی تقی عثمانی، آسان ترجمہ قرآن (کراچی: معارف القرآن، 2011ء)، 2/1178۔

(۳) سورۃ الطلاق: 6۔ (۴) سورۃ الکہف: 77۔

(۵) سورۃ البقرۃ: 233۔

احادیث سے اجارہ کا ثبوت:

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مزدور کو اس کا پسینہ خشک ہونے سے پہلے اس کی اجرت ادا کردو۔

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أعط الأجير أجره قبل أن يجف عرقه. (۱)

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدور کو کرایہ پر لینے سے منع فرمایا: یہاں تک کہ مزدور کو اس کی اجرت بتادی جائے۔

عن أبي سعيد الخدري، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن استئجار الأجير، يعني حتى يبين له أجره. (۲)

ان دونوں احادیث سے اجارہ کا جواز بالکل واضح ہوتا ہے؛ اس لیے کہ ان احادیث میں اجیر کو اجرت کی ادائیگی کی تاکید فرمائی گئی ہے۔

اجماع سے اجارہ کا ثبوت:

پوری امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے زمانہ سے آج تک بلا کسی کے نکیر کے عقد اجارہ چلا آرہا ہے، جس کی تردید کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

وأما الإجماع: فإن الأمة أجمعت على ذلك قبل وجود الأصم؛ حيث يعقدون عقد الإجارة من زمن الصحابة رضي الله عنهم إلى يومنا هذا من غير نكير، فلا يعبأ بخلافه، إذ هو خلاف الإجماع. (۳)

قیاس سے اجارہ کا ثبوت:

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مجہول المنفعت کی بنیاد پر اجارہ درست نہ ہو؛ البتہ استحساناً اسے جائز قرار

(۱) اخرجه البيهقي في السنن الكبرى (بيروت: دار الكتب العلميه، رقم: 11659)، 6/200۔

(۲) اخرجه البيهقي في السنن الكبرى (بيروت: دار الكتب العلميه، رقم: 11652)، 6/198۔

(۳) علامہ کاسانی، بدائع الصنائع (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 4/16۔

دیا گیا ہے؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کی ضروریات کو سامنے رکھتے ہوئے اس عقد کو مشروع فرمایا ہے؛ لہٰذا اجارہ بھی دوسرے معاملات کی طرح جائز اور درست ہے۔

وبه تبين أن القياس متروك؛ لأن الله تعالى إنما شرع العقود لحوائج العباد وحاجتهم إلى الإجارة ماسةٌ.[۱]

عقد اجارہ کے صحیح ہونے کی چند شرائط:

(۱) عاقدین کی رضامندی۔

(۲) معقود علیہ کی تعیین۔

(۳) اجرت اور وصف کی تعیین۔

(۴) منافع کی تعیین۔

(۵) مدت اجارہ کی تعیین۔

(۶) کام کی تعیین۔

(۷) جس چیز پر عقد ہوا ہو وہ شرعاً جائز ہو۔

(۸) جس پر اجرت لی جائے وہ معروف ہو۔

(۹) معقود علیہ پر اجرت لینے کا عرف ہو۔

(۱۰) اجرت معقود علیہ کی جنس سے نہ ہو۔

شرط الصحة أنواع: النوع الأول: رضاء العاقدين. النوع الثاني: تعيين المأجور. النوع الثالث: تعيين الأجرة. النوع الرابع: تعيين المنفعة. النوع الخامس: أن يمكن استيفاء المنفعة. النوع السادس: وجود شرط الإنعقاد.[۲]

وشرطها: كون الأجرة والمنفعة معلومتين؛لأن جهالتهما تفضي إلى المنازعة .... تفسد الإجارة بالشروط المخالفة لمقتضى العقد كجهالة مأجور أو أجرة أو مدة الخ.[۳]

(۱) علامہ کاسانی، بدائع الصنائع (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 6/4۔

(۲) علی حیدر، درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام (بیروت: دار عالم الکتب)، 495/1۔

(۳) ابن عابدین، رد المحتار (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 7/9۔

اجارہ کے ارکان:

ایجاب وقبول کا پایا جانا، خواہ وہ لفظ اجارہ کے ذریعہ ہو یا ان الفاظ کے ذریعہ ہو، جو اجارہ کے معانی پر دلالت کرتے ہوں۔ جیسے: کوئی کہے کہ میں نے یہ گھر عاریتاً اتنے درہم کے عوض ایک ماہ کے لیے سپرد کر دیا اور مخاطب اسے قبول کر لے تو یہ اجارہ درست ہوگا۔

ور كنها الإيجاب و القبول، سواء كان بلفظ الإجارة، أو بما يدل عليها فينعقد بلفظ العارية، حتى لو قال لغيره أعرتك هذه الدار شهرا بكذا، أو قال: كل شهر بكذا، وقبل المخاطب، كانت الإجارة صحيحة.(۱)

وأما ركن الإجارة ومعناها: أما ركنها: فالإيجاب والقبول.

وذلك بلفظ دال عليها وهو لفظ الإجارة والاستيجار والاكتراء، والإكراء فإذاوجد ذلك فقدتم الركن.(۲)

اجارۂ صحیحہ کا حکم:

بدلین کے اعتبار سے ایک کی جانب سے مال اور دوسرے کی جانب سے نفع لازم ہو۔

وحكمها وقوع الملك في البدلين ساعة فساعة.(۳)

اجارہ کی اقسام:

اجارہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) اجارۃ الاعیان، جس میں معقود علیہ اشیاء سے نفع حاصل کرنا ہوتا ہے، مثلاً: مکانات، زمینوں، جانوروں اور گاڑیوں وغیرہ کو کرایہ پر دینا۔

(۲) اجارۃ الاشخاص، جس میں معقود علیہ کسی شخص کا کام اور عمل ہوتا ہے، جیسے دھوبی، درزی وغیرہ سے کام کروانا۔

---

(۱) نور الدین الباقانی، مجری الانہر علی ملتقی الابحر (بیروت، دار الکتب العلمیہ)، 394/5۔

(۲) علامہ کاسانی، بدائع الصنائع (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 6/4۔

(۳) نور الدین محمد الباقانی، مجری الانہر (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 396/5۔

وأما بيان أنواعها فنقول إنها نوعان: نوع يرد على منافع الأعيان كاستئجار الدور والأراضي والدواب والثياب وما أشبه ذلك. ونوع يرد على العمل كاستئجار المحترفين للأعمال كالقصارة والخياطة والكتابة وما أشبه ذلك.(۱)

اجیر کی اقسام:

اجیر کی دو قسمیں ہیں:

(۱) اجیر خاص (۲) اجیر مشترک

اجیر خاص وہ مزدور یا ملازم ہے جو کل وقت یا بعض متعین وقت میں کسی ایک ہی مالک کے لیے کام کرتا ہے، چاہے یومیہ اجرت پر ہو یا ماہانہ تنخواہ پر ہو۔

اجیر مشترک وہ مزدور ہے جو مخصوص مالک کا کام نہیں کرتا ہے؛ بلکہ متعدد مالکوں کا کام کرتا ہے، اس کو اجیر مشترک کہتے ہیں جیسے رنگریز، درزی، دھوبی اور حجام وغیرہ۔

اجیر خاص کا حکم:

یہ شخص ڈیوٹی کے دوران کسی اور فرد یا ادارے کے لیے کام کرنے کا مجاز نہیں ہوتا؛ بلکہ اس پر لازم ہے کہ وہ معاہدے میں طے شدہ وقت کے دوران تسلیم النفس یعنی اپنی ذات کو کام کے لیے اسی شخص کے سپرد کیے رکھے، پھر خواہ دوسرا شخص (جس نے اجارہ پر لیا ہے) اس شخص سے اس وقت کے دوران کام لے یا نہ لے، بہر صورت یہ شخص اپنی ذات کو مقررہ وقت کے دوران مستاجر کے سپرد کرنے اور اس کے لیے محبوس رہنے کی وجہ سے اجرت کا مستحق ہوتا ہے۔

والثاني وهو الأجير الخاص ويسمى أجير واحد وهو من يعمل لواحد عملا مؤقتا بالتخصيص ويستحق الأجر بتسليم نفسه في المدة وإن لم يعمل كمن استؤجر شهرا للخدمة أو شهر الرعي الغنم المسمى بأجر مسمى بخلاف ما لو آجر المدة بأن استأجره للرعي شهرا حيث يكون مشتركا إلا إذا شرط أن لا يخدم غيره ولا يرعى لغيره فيكون خاصاً.(۲)

(۱) جماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية (ديوبند: الاتحاد)، 4/441۔

(۲) ابن عابدين، رد المحتار (بيروت: دار الكتب العلمية)، 9/95۔

اجیر مشترک کا حکم:

اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں معاہدہ کام کی بنیاد پر ہوتا ہے اور یہ شخص اپنے کام کی تکمیل کی بنیاد پر ہی اجرت کا مستحق ہوگا، اس میں وقت کی تعیین نہیں ہوتی، خواہ کام کم وقت میں کرے یا زیادہ وقت میں، بہر صورت کام مکمل کرنے پر طے شدہ اجرت ہی ملے گی۔

ولا يستحق الأجير المشترك الأجر حتى يعمل كالصباغ والقصار ونحوهما؛ لأن الإجارة عقد معاوضة، فتقتضي المساواة بين العوضين فما لم يسلم المعقود عليه للمستأجر، وهو العمل لا يسلم للأجير العوض وهو الأجر.[1]

---

(۱) عبد الرحمن آفندی، مجمع الانہر (بیروت: دار الكتب العلميه)، 3/544۔

دوسری فصل

مختلف فیہ مسائل، مفتی بہ قول کی تعیین اور عصری تطبیقات

(۴۹) نان بائی اجرت کا مستحق کب ہوگا؟

اگر کوئی شخص اپنے گھر میں کسی نان بائی (روٹی بنانے والا) کو روٹی بنانے کے لیے اجرت کے طور پر لیتا ہے کہ وہ ایک درہم کے عوض ایک قفیز آٹے کی روٹی بنا کر دے گا تو اس صورت میں اس وقت تک وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوگا جب تک کہ وہ روٹی تنور سے نکال کر سپرد نہ کر دے، اگر روٹی تنور سے نکالنے سے پہلے جل گئی یا گر گئی تو ایسی صورت میں اجیر کسی بھی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا؛ کیوں کہ سپردگی سے پہلے تلف ہو جانے کی صورت میں اس کا عمل ضائع ہو گیا ہے اور اگر وہ روٹی تنور سے نکال چکا ہو پھر اس کے کسی عمل کے بغیر روٹیاں جل گئیں تو ایسی صورت میں وجوب ضمان اور اجرت کے مستحق ہونے نہ ہونے کے بارے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر نان بائی تنور سے روٹیاں نکال چکا ہے اور وہ یہ کام مستاجر کے گھر میں کر رہا ہے پھر اس کے بغیر کسی عمل کے روٹیاں جل جائیں یا ہلاک ہو جائیں تو وہ اپنی اجرت کا مستحق ہوگا اور اس صورت میں نان بائی پر کوئی تاوان بھی لازم نہیں ہوگا۔

وللخباز بعد إخراج الخبز فإن احترق قبل الإخراج سقط الأجر وإن بعده فلا إن في بيت المستأجر ولا ضمان وقالا: إن شاء المستأجر ضمنه مثل دقيقه ولا أجر، وإن شاء

ضمنه الخبز، وله الأجر. (۱)

وجہ استدلال:

اس لیے کہ جب یہ کام مستاجر کے گھر میں ہوا ہے تو جتنا کام ہوا ہے اس کے بقدر وہ سپرد کیا ہوا مانا جاتا ہے یعنی مستاجر کے گھر میں کام کے بقدر وہ سامان سپرد کیا ہوا مانا جاتا ہے اور چوں کہ اس صورت میں نان بائی کی طرف سے قصداً کوئی جنایت بھی نہیں پائی گئی جس سے اس پر تاوان لازم ہو؛ لہٰذا یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ روٹیاں نان بائی کے قبضے میں امانت کے طور پر تھیں اور امانت جب بغیر کسی تعدی کے ہلاک ہو تو اس پر ضمان لازم نہیں آتا ہے اس بنیاد پر نان بائی اپنی اجرت کا مستحق ہوگا۔

ومن استأجر خبازا ليخبز في بيته قفيزا من دقيق بدرهم لم يستحق الأجر حتى يخرج الخبز من التنور؛ لأن تمام العمل بالإخراج فلو احترق أو سقط من يده قبل الإخراج فلا أجر له للهلاك قبل التسليم. فإن أخرجه ثم احترق من غير فعله فله الأجر؛ لأنه صار مسلما بالوضع في بيته ولا ضمان عليه؛ لأنه لم توجد منه الجناية. قال رضي الله عنه: وهذا عند أبي حنيفةؒ؛ لأنه أمانة في يده. (۲)

حضرات صاحبینؒ کا مذہب:

حضرات صاحبینؒ کے نزدیک اگر روٹیاں تنور سے نکالنے کے بعد جل گئیں تو اس صورت میں یا تو مالک اپنے آٹے کے مثل تاوان کا مالک ہوگا اور نان بائی کو اس کی اجرت نہیں ملے گی یا پھر مستاجر نان بائی کو روٹی کی قیمت کا ضامن بنائے گا اور اس کے لیے اجرت بھی ہوگی۔

وعندهما يجب الضمان، وإذا صار ضامنا فالمالك بالخيار، إن شاء ضمنه دقيقا مثل دقيقه ولا أجر له وإن شاء ضمنه قيمة الخبز وأعطاه الأجر. (۳)

(۱) ابراهيم الحلبي، ملتقى الابحر (استنبول: سيفا، 2019ء)، 454۔

(۲) علامه مرغيناني، الهدايه مع الدرايه (ديوبند: كتب خانه نعيميه)، 3/298۔

(۳) ابن نجيم، البحر الرائق (ديوبند: دار الكتاب)، 8/12۔

وجہ استدلال:

جب مستاجر نے نان بائی کو آٹا سپرد کیا تو وہ ایک طرح سے اس کے ضمان میں آ گیا جس سے وہ اس وقت تک بری نہیں ہوگا جب تک کہ وہ روٹی پکا کر مستاجر کو حقیقت میں سپرد نہ کر دے صرف گھر میں کام کرنے کی وجہ سے تاوان سے بری نہیں ہوگا جب کہ یہاں روٹیاں تنور سے نکالنے کے بعد ضائع ہوئیں تو مکمل طور پر سپردگی نہیں پائی گئی؛ لہٰذا مستاجر کو اپنے آٹے کے مثل تاوان کا اختیار ہوگا اور نان بائی کو کوئی اجرت نہیں ملے گی۔

لأنه مضمون عليه، لأن قبض الأجير المشترك مضمون عندهما فلا يبرأ منه بوضعه في منزل ملكة كما لا يبرأ الغاصب من الضمان بذالك،لابعد حقيقة التسليم وإن شاء ضمنه الخبز وأعطاه الأجر. (۱)

مفتی بہ قول کی تعیین:

مذکورہ مسئلہ اجیر مشترک کے طور پر متفرع ہے جس سے موجودہ احوال میں تغیر پائے جانے کی وجہ سے استحساناً حضرات صاحبین رحمہم اللہ علیہم کے قول پر فتوی ہے، جیسا کہ ''ہدایہ'' میں اور ''فتاوی ہندیہ'' میں اس کی طرف اشارہ موجود ہے؛ البتہ اس کے وجوب ضمان میں قدرے تفصیل ہے کہ اگر وہ سامان ایسے سبب سے ہلاک ہوا ہو جس سے بچنا ممکن تھا تو ضامن ہوگا ورنہ نہیں۔ تاہم وجوب ضمان کی صورت میں لوگوں کے مالوں کی حفاظت مقصود ہے اور عدم ضمان کی صورت میں سامان کے ضائع ہونے کا قوی اندیشہ ہے اس بنیاد پر فتویٰ استحساناً صاحبینؒ کے قول پر ہے، جیسا کہ ''فتاوی دار العلوم زکریا'' اور ''جدید معاملات کے شرعی احکام'' میں یہ مسئلہ مذکور ہے۔ (۲)

وحكم الأجير المشترك أن ماهلك في يده من غير صنعه فلا ضمان عليه في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وهو قول زفر والحسن وإنه قياس سواء هلک بأمر يمكن التحرز

---

(۱) بدر الدين عينى، البناية شرح الهداية (ديوبند: كتب خانه نعيميه)، 10/240۔

(۲) مفتی رضاء الحق، فتاوی دار العلوم زکریا (ممبئی: مجلس البحوث والافتاء، 2016ء)، 5/642۔
احسان اللہ شائق، جدید معاملات کے شرعی احکام (کراچی: دار الاشاعت، 2007ء)، 3/216۔

عنه كالسرقة والغصب أو بأمرٍ لا يمكن التحرز منه وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى: إن هلك بأمر يمكن التحرز عنه فهو ضامن، وإن هلك بأمر لا يمكن التحرز عنه فلا ضمان كذا في المحيط. وبعضهم أفتوا بالصلح عمدا بالقولين والشيخ الإسلام ظهير الدين المرغيناني يفتي بقول أبي حنيفة رحمه الله.(۱)

(۵۰) خشت ساز کو اجرت کب ملے گی؟

کوئی اینٹ بنانے کے لیے خشت ساز کو اجرت پر لے تو امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ وہ اجرت کا مستحق کب ہوگا؟

امام صاحبؒ کا مذہب:

امام صاحبؒ کے نزدیک اگر اینٹ بنانے والا اینٹ تیار کر کے اینٹوں کو سوکھنے کے لیے کھڑی کردے تو وہ اجرت کا مستحق ہو جائے گا۔

ومن استاجر إنسانا ليضرب له لبنا استحق الأجرة إذا أقامها عند أبي حنيفه.(۲)

وجہ استدلال:

اس لیے کہ جب اینٹ قابل انتفاع بن گئی اس کو دیوار کی طرح کھڑی رکھنا یہ اینٹ بنانے والے کے لیے ایک زائد کام معلوم ہوتا ہے جو اس کی ذمہ داری میں نہیں آتا ہے؛ لہٰذا وہ اینٹ تیار کر کے کھڑی کردینے کے بعد اپنی اجرت کا مستحق ہو جائے گا۔

ولضارب اللبن أي للذي يتخذ اللبن من الطين طلب الأجرة بعد إقامته أي إقامة اللبن عن محله عند الإمام حتى لو فسد بالمطر قبلها فلا أجر له والتشريج عمل زائد كالنقل إلى موضع العمارة بخلاف ما قبل الإقامة، لأنه طين منتشر هذا إذا لبن في أرض المستأجر.(۳)

---

(۱) جماعة من علماء الهند، الفتاویٰ الهنديه (بيروت: دار الكتب العلمية)، 4/580۔

(۲) علامه مرغيناني، الهدايه مع الدرايه (ديو بند: كتب خانه نعيميه)، 3/298۔

(۳) عبدالرحمن آفندی، مجمع الانهر (ديو بند: فقيه الامة)، 3/518۔

حضرات صاحبینؒ کا مذہب:

حضرات صاحبینؒ کے نزدیک خشت ساز اپنی اجرت کا مستحق اس وقت ہوگا جب کہ وہ اینٹ تیار کر کے اسے تہ بہ تہ لگا دے، گویا ان کے نزدیک اینٹ تیار کرنے کے بعد اسے دیوار کی طرح کھڑی کرنا بھی ضروری ہے۔

ولضارب اللبن بعد إقامته وقالا: بعد تشريجه. (۱)

وجہ استدلال:

اس لیے کہ عرف عام میں اینٹوں کو تیار کرنے کے بعد انہیں تہ بہ تہ لگانا اور دیوار کی طرح کھڑی رکھنا بھی شامل ہے؛ کیوں کہ اس سے پہلے ان کے خراب ہونے کا اندیشہ رہتا ہے گویا یہ تنور سے روٹی نکالنے کی طرح ہوگیا کہ اس میں بھی تنور سے روٹی نکالنے سے پہلے جلنے کا اندیشہ رہتا ہے؛ لہٰذا اس کے بغیر اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔

وقالا: لا يستحقها حتى يشرجها؛ لأن التشريج من تمام عمله إذ لا يؤمن من الفساد قبله، فصار كإخراج الخبز من التنور، ولأن الأجير هو الذي يتولاه عرفاً وهو المعتبر فيما لم ينص عليه. (۲)

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس مسئلہ میں فتویٰ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے قول پر ہے جیسا کہ ''مبسوط سرخسی''، ''الدر المنتقی'' اور ''ہندیہ'' کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے مزید عرف عام بھی یہی ہے کہ اینٹیں بنانے والا مزدور انہیں خشک کر کے تہ بتہ لگا کر دیتا ہے۔

و بقولهما يفتي اليوم لتغير أحوال الناس و به يحصل صيانة أموالهم كذا في التبيين. (۳)

---

(۱) علامہ ابراهیم الحلبی، ملتقی الابحر (استنبول: سیفا، 2019ء)، 454۔

(۲) العینی، البنایہ شرح الهدایة (دیوبند: نعیمیه)، 10/240۔

(۳) جماعة من علماء الهند، الفتاوی الهندیة (دیوبند: الاتحاد)، 4/544۔

ولضارب للبن بعد اقامته وقالا: بعد تشريجه. قلت وبقولهما يفتى.[1]

وإذا استأجر الرجل رجلا ليضرب له لبناً في داره فإن كان الملبن معلوما فهو جائز؛ لأن العمل يتفاوت بحسب الملبن. فإذا كان مجهولا فهذه الجهالة تفضي إلى المنازعة، وبعد ما كان معلوما فلا منازعة بينهما فإن أسد لبنه المطر قبل أن يرفعه أو انكسر فلا أجر عليه؛ لأنه لا يصير العمل مسلما إلى المستأجر ما لم يصر لبنا فما دام على الأرض فهو طين لم يصر لبنا بعد. (ألا ترى) أنه لو ترك كذلك فسد وضار وجه الأرض فإن أقامه فهو بريء منه اللبان في قول أبي حنيفة رحمه الله وله الأجر، وإن فسد بعد ذلك وعندهما لا حتى يجف. فإذا جف وأشرح فحينئذ له الأجر ومذهبهما استحسان اعتبرا فيه العرف.[2]

نوٹ:

مذکورہ اختلاف اینٹوں کے خشک کرنے اور تہ بتہ رکھنے کے سلسلے میں ہے، البتہ اگر اینٹیں کھڑی کرنے سے پہلے ہلاک ہو جائے تو بالاتفاق خشت ساز اپنی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔ مزید فتاوی شامی میں یہ بات منقول ہے کہ خشت ساز امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک اینٹ تیار کرنے کے بعد اس وقت اجرت کا مستحق ہوگا جب وہ کام مستاجر کے گھر میں کرتا ہو؛ لیکن اگر وہ کام اپنے گھر میں کرے تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک اینٹوں کی سپردگی سے پہلے اجرت کا مستحق نہیں ہوگا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس صورت میں بھی اینٹوں کو تہ بتہ رکھنا ضروری ہوگا۔

ولضرب اللبن بعد الإقامة وقالا: بعد تشريجه: أي جعل بعضه على بعض، وبقولهما يفتي. ابن كمال معزيا للعيون، وهذا إذا ضربه في بيت المستأجر، فلو في غير بيته فلا حتى يعده منصوبا عنده ومشرجا عندهما.[3]

---

(۱) حصكفي، الدر المنتقى على مجمع الانهر (ديوبند: فقيه الامة)، 3/518۔

(۲) السرخسي، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، 1993ء)، 16/57۔

(۳) ابن عابدين، ردالمحتار (ديوبند: زكريا بكڈپو)، 9/23۔

(۵۱) شئ مستأجَر چوپایہ مرجائے تو ضامن کون ہوگا؟

کسی نے چوپایہ کرایہ پرلیااوراس کے لگام کوزورسے کھینچنے یامارنے کی وجہ سے وہ جانور ہلاک ہو گیاتواس کے ضمان اورعدم ضمان کے سلسلے میں امام صاحبؒ اورصاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے۔

امام صاحبؒ کامذہب:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مستاجِر(اجرت پرلینے والا) جانورکی ہلاکت کاضامن ہوگا۔

وإن كبح الدابة بلجامها أو ضربها فعطبت ضمن عند أبي حنيفة. (۱)

وجہ استدلال:

اس لیے کہ مستاجرکولگام کھینچنے یامارنے کاحق بشرط سلامت اس طرح تھا،جس سے جانورہلاک نہ ہواورہلاکت کی صورت میں گویااس نے احتیاط سے کام نہیں لیا؛لہٰذاوہ ہلاکت کاضامن ہوگا۔

ولأبي حنيفة أن الإذن مقيد بشرط السلامة، إذ يتحقق السوق بدونهما، وهما للمبالغة، فيتقيد بوصف السلامة كالمرور في الطريق. (۲)

حضرات صاحبینؒ کامذہب:

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگرجانورلگام کھینچنے یامعتادمارکی وجہ سے ہلاک ہوجائے تو کرایہ والے پرتاوان لازم نہیں ہوگا۔

وإن كبحها أو ضربها فعطبت ضمن خلافا لهما فيما هو معتاد. (۳)

وجہ استدلال:

حضرات صاحبینؒ کااستدلال اس طورپرہے کہ لگام کھینچنامستاجرکاذاتی حق ہے؛اس لیے کہ اس کے بغیرجانورکھڑانہیں کیاجاسکتاہےاورچوں کہ مطلق عقدکے تحت عادت کے مطابق لگام کھینچنااور

---

(۱)شیخ ابوالحسن قدوری، مختصرالقدوری(لبنان بیروت:دارالکتب العلمیہ)،102۔

(۲)علامہ مرغینانی، الهدایه مع الدرایه(دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)،302/3۔

(۳)عبدالرحمن آفندی، مجمع الانهر(دیوبند:فقیہ الامۃ)،525/3۔

مارنا اجازت کی قبیل سے ہے؛ لہٰذا مستاجر پر تاوان نہیں آئے گا۔

وقالا: لا يضمن إذا فعل فعلاً معتاداً؛ لأن المطلق يدخل تحت المتعارف فكان هالكاً بالمأذون. (۱)

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس مسئلہ میں مفتی بہ قول کی تعیین کے سلسلے میں دونوں طرح کی روایات موجود ہیں؛ البتہ "فتاوی ہندیہ" اور "الجوہرة النیرہ" کی عبارت سے امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتوی معلوم ہوتا ہے جب کہ "علامہ شامی" اور "ابن نجیم" نے اپنی کتابوں میں اس بات کی صراحت فرمائی ہے کہ فتوی صاحبین رحمہا اللہ کے قول پر ہے اور اصح قول کے مطابق امام صاحب رحمہ اللہ کا صاحبین رحمہا اللہ کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے۔

وإذا كبح الدابة بلجامها أي جذبها إلى نفسه بعنف أو ضربها فعطبت ضمن عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى، وعليه الفتوى. (۲)

قوله: فإن كبح الدابة بلجامها أي جذبها إلى نفسه بعنف أو ضربها فعطبت ضمن عند أبي حنيفة، وعليه الفتوى. (۳)

وفي غاية البيان: إن ضرب الرابة يكون متعدياً للضمان وفيها موجباً أن الإمام رجع إلى قولهما. (۴)

وضمن بضربها وكبحها بلجامها لتقييد الإذن بالسلامة، حتى لو هلك الصغير بضرب الأب أو الوصي للتأديب ضمن لوقوعه بزجر و تعريك. وقالا: لا يضمنان بالمتعارف وفي الغاية عن التتمة: الأصح رجوع الإمام لقولهما. (۵)

---

(۱) ابن نجيم، البحر الرائق (ديوبند: دار الكتاب)، 25/8۔

(۲) جماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية (ديوبند: مكتبه الاتحاد)، 493/4۔

(۳) زبيدي، الجوهرة النيره (بيروت: دار الكتب العلميه، 2006ء)، 582/1۔

(۴) ابن نجيم، البحر الرائق (ديوبند: دار الكتاب)، 25/8۔

(۵) ابن عابدين، رد المحتار (ديوبند: زكريا بكڈپو، 2014ء)، 53/9۔

فتاویٰ محمودیہ میں ہے:

اگر کسی شخص نے دکان سے کوئی سائیکل کرایہ پر لی اور اسے محفوظ جگہ پر رکھا ، پھر وہ سائیکل وہاں سے گم ہوگئی، تو اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اس کی طرف سے تعدی (زیادتی) نہیں پائی گئی، ہاں! اگر وہ اُسے محفوظ جگہ نہ رکھے اور کوئی اسے لے جائے، تو اس صورت میں اس پر ضمان واجب ہوگا؛ کیوں کہ اس کی طرف سے تعدی پائی گئی۔(۱)

کرایہ پر لی ہوئی چیز گم ہونے کی صورت میں ضمان کا حکم:

اگر کسی نے کوئی چیز کرایہ پر لی خواہ وہ کوئی بھی سامان ہو پھر اس کے قبضے میں وہ سامان کسی طرح غائب ہوگیا یا ہلاک ہوگیا تو اس سلسلے میں دیکھا جائے گا کہ کرایہ دار نے اس کی حفاظت کس طرح کی تھی؟ اگر حفاظت کے اہتمام کے باوجود شئ مستاجر غائب ہوگئی یا ہلاک ہوگئی تو کرایہ دار پر ضمان لازم نہیں ہوگا؛ لیکن اگر کرایہ دار نے سامان کی حفاظت اس قدر نہ کی ہو جیسا کہ اس کا حق تھا تو کوتاہی اور غفلت کی بنیاد پر کرایہ دار کو ضمان دینا ہوگا، نیز موجودہ فساد زمانہ اور خیانت کو دیکھتے ہوئے فتویٰ بھی اسی پر ہے کہ ضمان لازم ہو؛ تاکہ سامان کی حفاظت ہوتی رہے۔(۲)

(۵۲) اجیر کو سامان روکنے کا حق کب ہوگا؟

مسئلہ کی توضیح یہ ہے کہ نقد معاملہ میں اگر عامل یعنی اجیر کا کوئی اثر کسی سامان میں ظاہر ہوجائے جیسے رنگ ریز کا رنگ کپڑوں میں نظر آجائے تو صباغ کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اجرت لینے سے قبل کپڑے کو اپنے پاس روک رکھے، تاہم اگر روکنے کی مدت میں کپڑا اجیر کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو اس پر تاوان لازم ہونے اور نہ ہونے کے سلسلے میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے۔

امام صاحبؒ کا مذہب:

امام صاحبؒ فرماتے ہیں اگر صباغ (رنگ ریز) یا قصار (دھوبی) نقد اجرت کی وجہ سے

---

(۱) مفتی محمود حسن گنگوہی، فتاوی محمودیہ (پاکستان: دارالافتاء جامعہ فاروقیہ)، 16/528۔

(۲) جدید معاملات کے شرعی احکام، مفتی احسان اللہ شائق صاحب (کراچی: دارالاشاعت، 2007ء)، 1/230۔

کپڑے اپنے پاس روکے رکھتا ہے پھر وہ ہلاک ہو جائے تو ان کے نزدیک اجیر پر کپڑے کا تاوان لازم نہیں آئے گا اور کپڑے کی سپردگی سے قبل ہلاک ہونے کی وجہ سے صباغ یعنی رنگریز کو اجرت بھی نہیں ملے گی۔

وكل صانع لعمله أثر في العين كالقصار والصباغ فله ان يحبس العين بعد الفراغ عن عمله حتى يستوفي الاجر؛ لأن المعقود عليه وصف قائم في الثوب فله حق الحبس لاستيفاء البدل كما في المبيع ولو حبسه فضاع في يده لاضمان عليه عند أبي حنيفة؛ لأنه غير متعد في الحبس فبقي أمانة. (۱)

وجہ استدلال:

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح روکنے سے قبل وہ شئ امانت کے درجہ میں تھی اسی طرح روکنے کے بعد بھی وہ امانت کے درجہ میں ہوگی اور چوں کہ یہاں اجیر مزدور کی طرف سے کوئی تعدی بھی نہیں پائی گئی ہے اس بنیاد پر اجیر پر ہلاکت کا کوئی تاوان لازم نہیں ہوگا نیز شئ کی سپردگی نہ پائے جانے کی وجہ سے اجیر اپنی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔

وأما إذا عمل في بيت المستأجر، فليس له حق الحبس فإن حبسها للأجر فضاعت العين بلا تعد منه فلا ضمان عليه لكونه أمانة في يده كما كان قبل الحبس ولا أجر له إذا هلك المعقود عليه قبل التسليم هذا عند الإمام. (۲)

حضرات صاحبینؒ کا مذہب:

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اجیر یعنی مزدور کے پاس کوئی سامان ہلاک ہو جائے تو وہ اس کی ہلاکت کا ضامن ہوگا جیسے صباغ یعنی رنگریز کے پاس کپڑے ہلاک ہو گئے ہوں تو اس میں کپڑے کے مالک کو اختیار ہے چاہے تو وہ رنگ شدہ کپڑے کا تاوان اس مزدور سے حاصل کر لے یا بغیر رنگے کپڑے کا تاوان اس مزدور پر لازم کرے؛ البتہ پہلی صورت میں اجیر اپنی اجرت کا مستحق ہوگا

---

(۱) علامہ مرغینانی، الهدايه مع الدرايه (ديو بند: كتب خانه نعيميه)، 298/3۔

(۲) عبدالرحمن آفندی، مجمع الانهر (ديو بند: فقيه الامة)، 519/3۔

اور دوسری صورت میں اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔

ومن لعمله أثر في العين كصباغ وقصار يقصر بالنشاء والبيض فله حبسها للأجر، فإن حبسها فضاعت فلا ضمان ولا أجر له، وقالا: إن شاء المالك ضمنه مصبوغاً وله الأجر أو غير مصبوغ ولا أجر.(۱)

وجہ استدلال:

حضرات صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ بہر حال کپڑے وغیرہ جس طرح روکنے سے پہلے شے مضمون کے درجے میں ہیں ایسے ہی روکنے کے بعد بھی مضمون کے درجے میں ہوں گے؛ لہٰذا اس صورت میں اگر کپڑا سپردگی سے پہلے ضائع ہوجاتا ہے تو اس کا ضمان اجیر یعنی مزدور پر لازم ہوگا۔

وعندهما العين كانت مضمونة قبل الحبس فكذا بعده؛ لكنه بالخيار إن شاء ضمنه غير معمول ولا أجر له، وإن شاء معمولاً وله الأجر.(۲)

مفتی بہ قول کی تعیین:

مذکورہ مسئلہ میں کچھ تفصیل کے ساتھ استحساناً حضرات صاحبینؒ کے قول پر فتوی ہے کہ اگر وہ سامان ایسے سبب سے ہلاک ہوا ہو جس سے بچنا ممکن تھا تو ضامن ہوگا اور اگر اس سبب سے بچنا ممکن نہ تھا تو اجیر ضامن نہیں ہوگا اور چوں کہ زمانے کے تغیر کی وجہ سے لوگوں کے احوال اور دیانت داری میں کافی کمی آگئی ہے؛ لہٰذا تاوان کا لازم کرنا اس مصلحت کے پیش نظر ہے؛ تاکہ اجراء حضرات اس کی حفاظت میں خوب احتیاط برتیں اس بنیاد پر فقہاء کرام نے حضرات صاحبینؒ کے قول پر فتوی دیا ہے۔

عن الأشعث يعني ابن أبي الشعثاء قال: شهدت شريحا ضمن قصاراً أو صباغا.(۳)

عن علي رضى الله عنه أنه كان يضمن الصباغ والصائغ وقال: لا يصلح للناس إلا ذاك.(۴)

---

(۱) ابراهيم الحلبي، ملتقى الابحر (استنبول: سيفا، 2019ء)، 454۔

(۲) ابن نجيم، البحر الرائق (ديوبند: دار الكتاب)، 7/515۔

(۳) السنن الكبرى للبيهقي (بيروت: دار الكتب العلميه، رقم: 11448)، 6/122۔

(۴) السنن الكبرى للبيهقي (بيروت: دار الكتب العلميه، رقم: 11449)، 6/122۔

وحكم الأجير المشترك أن ما هلك في يده من غير صنعه فلا ضمان عليه في قول أبي حنيفة .... وقال أبو يوسف و محمد: إن هلك بأمر يمكن التحرز عنه فهو ضامن، وإن هلك بأمر لا يمكن التحرز عنه فلا ضمان إلى أن قال وبقولهما يفتي اليوم لتغير أحوال الناس ،وبه يحصل صيانة أموالهم.[۱]

اجیر مشترک پر ضمان کا حکم:

ایسے کام کرنے والے مزدور یا کاریگر جو مختلف لوگوں کے کام کرتے ہیں۔ جیسے درزی، دھوبی، رنگریز اور مشین وغیرہ کے کاریگر۔ ان کے پاس اگر کوئی سامان رکھے، مثلاً: خراب شدہ مشین یا فریز وغیرہ مرمت کرنے کے لیے کاریگر کے پاس چھوڑ جائے، یا جوڑا بنانے کے لیے درزی کے پاس کپڑا چھوڑ جائے، اس دوران مذکورہ سامان غائب ہو جائے یا ہلاک ہو جائے ان تمام صورتوں میں اجیر (کاریگر) کے ذمہ ضمان لازم ہوگا؛ اس لیے کے موجودہ دور میں غفلت وکوتاہی اور فساد زمانہ کی وجہ سے ان پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا، جیسا کہ متاخرین فقہاء نے موجودہ عرف اور سامان کی حفاظت کے پیش نظر وجوب ضمان کا فتوی دیا ہے۔[۲]

إذا تلف المستاجر فيه أو فقد بتعدى الأجير أي الأجير الخاص أو المشترك أو تقصيره في أمر المحافظة ضمن سواء كانت الإجارة صحيحة أو فاسدة؛ لأن المستأجر فيه أمانة في يد الأجير ويكون مضموناً بالتعدى و التقصير.[۳]

وحكم الأجير المشترك أن ما هلك في يده من غير صنعه فلا ضمان عليه في قول أبي حنيفة ..... وقال أبو يوسف و محمد: إن هلك بأمر يمكن التحرز عنه فهو ضامن وإن هلك بأمر لا يمكن التحرز عنه فلا ضمان.[۴]

---

(۱) جماعة من علماء الهند، الفتاوى الهنديه (ديوبند: الاتحاد)، 4/544۔
مفتی محمود حسن گنگوہی، فتاوی محمودیہ (کراچی: دارالافتاء جامعہ فاروقیہ)، 16/528۔
(۲) مفتی رضاء الحق، فتاویٰ دارالعلوم زکریا (ممبئ: مجلس البحوث والافتاء، 2016ء)، 5/648۔
(۳) علی حیدر، درر الحكام شرح مجلة الاحكام (بيروت: دار الكتب العلمية)، 1/703۔
(۴) جماعة من علماء الهند، الفتاوى الهنديه (بيروت: دار الكتب العلمية)، 4/580۔

(۵۴) کھانا اور کپڑا کے عوض دائی کو کام پر رکھنا

اگر کوئی دودھ پلانے والی کو اس کی خوراک اور پوشاک کے عوض اجرت کے طور پر لیتا ہے تو اس کے جواز اور عدم جواز کے سلسلے میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے۔

امام صاحبؒ کا مذہب:

امام صاحبؒ کے نزدیک اگر کوئی کھانے اور کپڑے کے عوض دودھ پلانے والی عورت کو اجرت پر لے تو یہ جائز ہے۔

ویجوز استئجار الظئر بأجرة معلومة ویجوز بطعامها و کسوتها.[1]

وجہ استدلال:

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ خوراک اور پوشاک میں اجرت اس قدر مجہول نہیں ہے جس سے معاملہ نزاع تک پہنچ جائے؛ کیوں کہ عام طور پر بچے کی محبت وشفقت کے پیش نظر دودھ پلانے والی کی خوراک و پوشاک عادت کے مطابق وسعت سے پُر ہوتی ہے گویا یہ عقد ڈھیری میں سے ایک قفیز فروخت کرنے کے مانند ہو گیا کہ اس میں بھی کوئی منازعت پیش نہیں آتی ہے کہ بائع جس طرف سے چاہے دے سکتا ہے برخلاف روٹی اور سالن پکانے کے یعنی اگر کوئی روٹی اور سالن پکانے والی کو کھانے اور پینے کی اجرت پر رکھے تو یہ جائز نہیں ہے؛ اس لیے کہ اس میں اجرت مجہول ہونے کی وجہ سے جھگڑے تک نوبت پہنچ سکتی ہے۔

قال: ویجوز بطعامها و کسوتها استحسانا عند أبي حنيفة رحمه الله. وله أن الجهالة لا تفضي إلى المنازعة؛ لأن في العادة التوسعة على الأظآر شفقة على الأولاد فصار كبيع قفيز من صبرة، بخلاف الخبز و الطبخ؛ لأن الجهالة فيه تفضي إلى المنازعة.[2]

حضرات صاحبینؒ کا مذہب:

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ دائی کو کھانے اور کپڑے کی اجرت پر لینا جائز نہیں ہے۔

---

(۱) ابو الحسن القدوری، مختصر القدوری (دیو بند: دار الکتاب)، 115۔

(۲) علامہ مرغینانی، الهدایہ مع الدرایہ (دیو بند: کتب خانہ نعیمیہ)، 307/3۔

ويجوز استئجار الظئر بأجر معلوم، وكذا في طعامها وكسوتها خلافا لهما. (۱)

وجہ استدلال:

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ کھانا اجرت کی شکل میں ایک طرح سے مجہول ہے؛ کیوں کہ کھانا کبھی کم ہوگا اور کبھی زیادہ بھی ہوگا، گویا یہ ایسا ہوگیا جیسے کوئی کسی عورت کو روٹی اور سالن پکانے کے لیے اجرت پر لے اور عوض کے طور پر خوراک اور پوشاک دے تو یہ بالکل جائز نہیں ہے؛ لہٰذا دودھ پلانے والی کو بھی اس طرح اجرت پر لینا جائز نہیں ہوگا۔

وقالا: لا يجوز وهو القياس. وجه قولهما أن الأجرة مجهولة فصار كما إذا استأجرها للطبخ والخبز. (۲)

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحبؒ کے قول پر ہے جیسا کہ "اللباب" "المحیط البرہانی" اور "مبسوط" وغیرہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ کھانے اور کپڑے میں جہالت ہے (دائی دودھ پلانے کے عرصے میں کتنا کھانا کھائے گی اور کتنا کپڑا پہنے گی) مگر یہ جہالت تعامل ناس کی وجہ سے مفضی الی النزاع نہیں ہے؛ لہٰذا معروف طریقے کے مطابق اس کو طعام اور کسوہ ملتا رہے گا اور تعامل ناس کی بنیاد پر اس جہالت کو قابل تسامح سمجھا جائے گا؛ اور یہ عقد اجارہ درست ہوگا۔

وقد تقدم أن بقولهما يفتى في هذا الزمان لتغير أحوال الناس. (۳)

ويجوز أيضاً بطعامها وكسوتها استحساناً عند أبي حنيفة، وقالا: لا يجوز؛ لأن الأجرة مجهولة، وله أن الجهالة لا تفضي إلى المنازعة؛ لأن العادة التوسعه على الأظآر شفقتي على الأولاد. (۴)

جیسا کہ "کفایت المفتی" میں یہ مسئلہ مذکور ہے:

---

(۱) عبدالرحمن آفندی، مجمع الانہر (دیوبند: فقیہ الامۃ)، 536/3۔
(۲) ابن نجیم، البحر الرائق (دیوبند: الاشرفیہ)، 38/8۔
(۳) ابن نجیم، البحر الرائق (دیوبند: دار الکتاب)، 27/8۔
(۴) الغنیمی، اللباب فی شرح الکتاب (دیوبند: مکتبہ اشرفیہ)، 299۔

کھانے پینے کی مقدار اتنی معلوم ہو کہ جس سے اجیر کا پیٹ بھر جائے تو یہ عقد جائز ہوگا۔[۱]

کھانے پینے کی اجرت پر ملازمت کا حکم:

اگر کوئی مروج و معروف طریقے کے مطابق معمولی تنخواہ کے ساتھ یا اس کے بغیر کھانے پینے کی اجرت پر ملازم رکھتا ہے تو یہ عقد جائز اور درست ہوگا۔ جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک خوراک و پوشاک کے بدلے میں دودھ پلانے والی اجرت پر لی جاسکتی ہے؛ اس لیے کہ اس میں ایسی جہالت نہیں ہے جو نزاع کا سبب بنے؛ بلکہ اس کو قابل تسامح سمجھ کر اس طرح کے عقد کو جائز قرار دیا جائے گا۔

اسی طرح ''کفایت المفتی'' میں ہے:

یہ ملازمت جائز ہے، کھانے کی مقدار بس اتنی معلوم ہونا کافی ہے کہ پیٹ بھر کھانا ملے گا۔[۲]

ووجه الاستحسان أن هذا النوع من الجهالة لا يفضي إلى المنازعة؛ لأن مبنى الطعام على المسامحة في العرف والعادة دون المضايقة، بخلاف ما إذا شرط كل واحد منهما على نفسه كسوة العبد الذي يخدمه أنه لا يجوز؛ لأنه يجري في الكسوة المضايقة ما لا يجري في الطعام في العرف والعادة، فكانت الجهالة في الكسوة مفضية إلى المنازعة مع ما أن الجهالة في الكسوة تتفاحش بخلاف الطعام.[۳]

قال العبد الضعيف عفا الله عنه: ويخرج على هذا كثير من المسائل في عصرنا، فقد جرت العادة في بعض الفنادق الكبيرة أنهم يضعون أنواعاً من الأطعمة في قدور كبيرة، و يخيرون المشتري في أكل ما شاء بقدر ما شاء، ويأخذون ثمناً واحداً معيناً من كل أحد فالقياس أن لا يجوز البيع لجهالة الأطعمة المبيعة وقدرها؛ ولكنه يجوز؛ لأن الجهالة

(۱) مفتی کفایت اللہ دھلوی، کفایت المفتی (دیوبند: دار الاشاعت)، 310/7۔

(۲) مفتی کفایت اللہ صاحب، کفایت المفتی (دیوبند: دار الاشاعت)، 310/7۔

(۳) علامہ کاسانی، بدائع الصنائع (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 483/5۔

يسيرة غير مفضية إلى النزاع، وقد جرى بها العرف والتعامل، وكذلك استئجار السيارات. ربما لا يعرف سائقها مسافة السفر ولا تتعين الأجرة في بداية السفر، ولكن هذه الجهالة. تتحمل، لكون العداد رافعاً للنزاع، ويتفق الراكب والسائق على أجرة يدل عليها العداد، فلا يقع النزاع.[۱]

(۵۴) حصۂ مشاع میں اجارہ کا حکم

اگر کوئی شخص اپنے مکان کا ایک حصہ اجارہ پر دے یا مشترک مکان میں سے اپنا حصہ شریک کے علاوہ کسی اور کو دے تو اس کے جائز اور ناجائز ہونے کے سلسلے میں امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین رحمہا اللہ کے درمیان اختلاف ہے۔

امام صاحبؒ کا مذہب:

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حصۂ مشاع یعنی مشترک چیز کا اجارہ جائز نہیں ہے، خواہ وہ قابل تقسیم ہو جیسے زمین اور دیگر سامان وغیرہ یا قابل قسمت نہ ہو جیسے غلام وغیرہ۔

ولا يجوز إجارة المشاع عند أبي حنيفة ﷺ إلا من الشريك.[۲]

وجہ استدلال:

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اجارہ کا مقصد عین شئ سے فائدہ اٹھانا ہے اور یہ مشاع یعنی مشترک چیزوں میں غیر متصور ہے؛ کیوں کہ اس میں تسلیم ممکن نہیں ہے جب کہ سپردگی تمامیت کا تقاضا کرتی ہے اور وہ قبضۂ حسی کے بنیاد پر حاصل ہوتی ہے جس کا اطلاق معین شئ پر ہوتا ہے جو کہ یہاں مشاع چیزوں میں مجہول اور غیر معین ہے؛ لہٰذا امام صاحبؒ کے نزدیک مشترک چیزوں کا اجارہ درست نہیں ہوگا۔

ولأبي حنيفة رحمه الله أنه آجر ما لا يقدر على تسليمه فلا يجوز هذا؛ لأن تسليم المشاع وحده لا يتصور والتخلية اعتبرت تسليما لوقوعه تمكينا، وهو الفعل الذي

(۱) مفتی تقی عثمانی، تکملۃ فتح الملہم (بیروت: لبنان)، 1/320۔
(۲) علامہ مرغینانی، الہدایہ مع الدرایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 3/306۔

يحصل به التمكن، ولا تمكن في المشاع بخلاف البيع لحصول التمكن فيه. [1]

حضرات صاحبینؒ کا مذہب:

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مشترک چیز کو اجرت کے طور پر رکھنا جائز اور درست ہے۔

وعندهما تصح إجارة المشاع مطلقاً سواء آجر نصيبه شريكه أو غيره، لأنه نوع تمليك فيجوز كالبيع. [2]

وجہ استدلال:

حضرات صاحبینؒ کے نزدیک چوں کہ اجارہ کا دارومدار منفعت پر ہے اور منفعت مشاع یعنی مشترک چیزوں میں پائی جاتی ہے؛ اس لیے کہ اگر مشاع یعنی غیر مقسوم میں منفعت نہیں ہوتی تو اس کا عقد اجارہ بھی درست نہیں ہوتا، نیز حصہ مُشاع یعنی غیر مقسوم کو تخلیہ کے طور پر یا باری باری سپرد کرنا بھی ممکن ہے؛ لہٰذا ان کے نزدیک مشاع یعنی غیر مقسوم کا اجارہ جائز ہوگا۔

وقالا: يجوز بشرط بيان نصيبه، وإن لم يبين لا يجوز في الصحيح. لهما أن المشاع منفعة وتسليمه ممكن بالتخلية أو بالتهايؤ فصار كما إذا استأجر من شريكه أو من رجلين وكالشيوع الطارئ بأن مات أحد المستأجرين وكالعارية، إذا جاز إجارة المشاع فأولى أن تجوز إجارته. [3]

مفتی بہ قول کی تعیین:

اکثر مشائخ حنفیہ کے مطابق اس مسئلہ میں فتوی امام ابو حنیفہؒ کے قول پر ہے جیسا کہ "علامہ شامیؒ" اور "علامہ تمرتاشیؒ" وغیرہ نے اس کی صراحت بھی فرمائی ہے، مزید اجارہ کے باب میں ایک اصول یہ بھی ہے کہ شئ مستاجَر سپرد کردی جاتی ہے، تاکہ وہ اس سے منتفع ہو جب کہ زیر بحث مسئلہ میں موجر نے ایک ایسی چیز اجارے پر دی ہے جس کو سپرد کرنے پر وہ قادر نہیں ہے؛ اس لیے کہ مشترک

---

(۱) علامہ مرغینانی، الھدایہ مع الدرایہ (دیو بند: کتب خانہ نعیمیہ)، 3/306۔

(۲) عبد الرحمن آفندی، مجمع الانہر (دیو بند: فقیہ الامۃ)، 3/535۔

(۳) ابن نجیم، البحر الرائق، (دیو بند: مکتبہ الاشرفیہ) 8/36۔

چیزوں کی سپردگی کے محال ہونے کی وجہ سے عقد اجارہ کرنا درست نہیں ہوگا۔

ولا تصح إجارة المشاع سواء كان الشيوع فيما يحتمل القسمة كالعروض أو فيما لا يحتمل القسمة كالعبد عند الإمام إلى أن قال وفي المغنى: الفتوى في إجارة المشاع على قولهما؛ لكن في الخانية وغيرها الفتوى على قول الإمام؛ و به جزم أصحاب المتون والشروح فكان هو المذهب كما في المنح.[1]

قوله بالشيوع أي فيما يحتمل القسمة أو لا عنده وعليه الفتوى. وقوله فلا يعوّل عليه بل المعول عليه ما في الخانية أن الفتوى على قول الإمام و به جزم أصحاب المتون والشروح فكان هو المذهب أفاده المصنف وعليه العمل اليوم.[2]

جب کہ بعض اردو کتب فتاوی میں حضرات صاحبینؒ کے قول پر فتوی مذکور ہے۔جیسا کہ ''فقہ حنفی قرآن وحدیث کی روشنی میں'' ہے۔

> حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک مشترک چیز میں عقد اجارہ صحیح نہیں ہے الا یہ کہ دونوں شریک متفق ہو کر اجرت پر دیدیں تو درست ہے چاہے وہ قابل تقسیم ہو یا نا قابل تقسیم۔شریک کے بغیر کوئی بھی مستاجر کے حوالہ نہیں کر سکتا ہے۔مثلاً: ایک گھر میں دو شریک ہیں۔ایک نے شریک کے بغیر دوسرے کے ہاتھ اپنا حصہ کرایہ پر دے دیا تو یہ جائز نہیں ہے اور حضرت امام ابو یوسفؒ اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے۔وہ کہتے ہیں اپنا حصہ خالی کر کے حوالہ کرنا ممکن ہے۔[3]

اجارۃ المشاع کا حکم:

شریکین میں سے کوئی ایک اپنی مشترک دکان یا گھر یا دیگر سامان کو اپنے شریک کے علاوہ کسی

(۱) عبدالرحمن آفندی، مجمع الانهر (دیوبند: فقیه الامة)، 535/3۔

(۲) ابن عابدین، ردالمحتار (دیوبند: زکریا بکڈپو، 2014ء)، 79/9۔

(۳) مولانا خالد محمود، فقہ حنفی، قرآن وحدیث کی روشنی میں (دیوبند: ادارہ فیصل، 2011ء)، 87/2۔

اورکوکرایہ پردے تواجارۃ المشاع کی صورت امام صاحبؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے؛اس لیے کہ ان کے نزدیک مشترک چیز کا عقد اجارہ صرف اپنے شریک کے ساتھ جائز ہے،کسی اجنبی کے ساتھ درست نہیں ہے، جب کہ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک شریک اور غیر شریک دونوں کے ساتھ درست ہے۔تاہم اکثر فقہا کا فتوی امام صاحبؒ کے قول پر ہے؛البتہ بعض حضرات نے صاحبینؒ کے قول پر بھی فتوی دیا ہے،جیسا کہ فقہی عبارات سے معلوم ہوتا ہے۔[۱]

ولا تصح إجارة المشاع سواء كان الشيوع فيما يحتمل القسمة كالعروض أو فيما لا يحتمل القسمة كالعبد عند الإمام إلى ان قال وفي المغني: الفتوى في إجارة المشاع على قولهما؛لكن في الخانية وغيرها الفتوى على قول الإمام وبه جزم أصحاب المتون والشروح فكان هو المذهب كما في المنح.[۲]

(۵۵)دومختلف شرطوں پردکان کرایہ پردینا

ایک آدمی دوکان کومختلف شرطوں کے ساتھ کرایہ پردے جیسے یہ کہے کہ اگراس دکان میں عطر فروش کوٹھہرائے تو ماہانہ ایک درہم دینا پڑے گا اور اگر کسی لوہار کوٹھہرائے تو ماہانہ دو درہم کرایہ دینا پڑے گا تو اس عقد اجارہ کے جواز اور عدم جواز کے سلسلے میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے۔

امام صاحبؒ کا مذہب:

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ دونوں طرح کے اجارے درست ہیں؛ لہٰذا اس دکان میں جس طرح کا کام کیا جائے گا اس کے مطابق اجرت لازم ہوگی۔

ولو قال ان أسكنت في هذا الدكان عطار افبدرهم في الشهر وان أسكنته حدادا فبدرهمين جازوأيّ الأمرين فعل استحق المسمى فيه عند أبي حنيفة وقالا: الاجارة فاسدة وكذا إذا استأجر بيتا على أنه ان سكن فيه فبدرهم وان أسكن فيه حدادا

(۱)مفتی جعفر رحمانی،محقق ومدلل جدید مسائل (اکل کوا: جامعہ اسلامیہ اشاعت العلوم)،2/499۔
(۲)عبدالرحمن آفندی، مجمع الانہر (دیو بند: فقیہ الامۃ)،3/536۔

فبدرهمين فهو جائز. (۱)

وجہ استدلال:

صاحب دکان نے مستاجِر کو ایسے دو عقدوں کے درمیان اختیار دیا ہے جو باہم مختلف بھی ہیں اور دونوں عقد صحیح بھی ہیں؛ کیوں کہ عطار کا سکنی، حداد کے سکنی کے مخالف ہے؛ لہٰذا یہ سکنی مطلق عقد کے تحت داخل نہیں ہوگا (جس سے عقد اجارہ ہی سرے سے فاسد ہو جائے)؛ بلکہ دونوں عقد الگ الگ اپنی جگہ پر درست ہو جائیں گے۔ باقی رہی جہالت عمل تو وہ کام شروع کرتے وقت مرتفع ہو جائے گی اور عمل متعین ہو جائے گا اور چوں کہ اس متعین عمل کی اجرت پہلے سے ہی مقرر و متعین ہے؛ اس لیے صاحب دکان کو اسی عمل کی طے شدہ اجرت ملے گی۔

إن سكنت هذا الحانوت حال كونك عطاراً أو حال كونك حداداً هذا الحانوت عطاراً فبدرهم أو سكنت حداداً فبدرهمين جاز عند الإمام؛ لأنه خيره بين عقدين صحيحين مختلفين، والجهالة في العمل ترتفع عند المباشرة. (۲)

حضرات صاحبینؒ کا مذہب:

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ دو مختلف شرطوں کے ساتھ اجارہ کی اجرت مجہول ہونے کی وجہ سے مذکورہ دونوں (دکان میں عطر فروش کو ٹھہرانے میں ایک درہم اور لوہار کو ٹھہرانے میں دو درہم) طرح کا عقد اجارہ فاسد اور نا جائز ہوگا۔

ولو قال: إن سكنت هذا الحانوت عطاراً فبدرهم أو حداداً فبدرهمين جاز خلافاً لهما. (۳)

وجہ استدلال:

حضرات صاحبین کا استدلال یہ ہے کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں معقود علیہ مجہول ہے اور یہاں

(۱) علامہ مرغینانی، الهدایہ مع الدرایہ (دیو بند: کتب خانہ نعیمیہ)، 3/313۔

(۲) عبدالرحمن آفندی، مجمع الانہر (دیو بند: فقیہ الامۃ)، 3/551۔

(۳) علامہ ابراهیم الحلبی، ملتقی الابحر (استنبول: سیفا، 2019ء)، 416۔

بھی اجرت دو چیزوں میں سے ایک میں مجہول ہے اور جہالت چوں کہ موجب فساد ہوتی ہے؛ لہٰذا اس طرح کا عقد اجارہ بھی ناجائز ہوگا۔ برخلاف رومی یا فارسی کی سلائی کے کہ اس میں اجارہ کا فساد نہیں ہوتا ہے؛ کیوں کہ یہاں کام کرنے کے بعد اجرت دی جاتی ہے جس سے اجرت کی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے، برخلاف مذکورہ مسئلہ کے اس میں تخلیہ وتسلیم سے اجرت واجب ہوجاتی ہے اور جہالت باقی رہتی ہے۔

وعندهما لا تجوز هذه الإجارة. لهما أن الأجرة والمنفعة مجهولتان؛ لأن الأجر في الأجير الخاص يجب بالتسليم من غير عمل ولا يدري أي العملين يقدر ولا أي التسميتين تجب وقت التسليم بخلاف خياطة الرومية والفارسية؛ لأن الإجارة لا تجب فيه إلا بالعمل وبه ترفع الجهالة، وبخلاف الترديد في اليوم والغد؛ لأنه عندهما كمسألة الرومية أو الفارسية فلا يجب الأجر إلا بعد العمل. (۱)

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس مسئلہ میں فتوی امام ابوحنیفہؒ کے قول پر ہے، جیسا کہ مختلف فقہائے احناف مثلاً: "علامہ الغنیمیؒ"، "علامہ حلبیؒ" کی عبارت سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ فتوی امام صاحبؒ کے قول پر ہے۔

وتقدم في التصحيح: أن المعتمد في الخلافيات المذكورة قول الإمام. (۲)

وفي عادة الناس أنهم متى أرادوا إستئجاراً للقصارة والطحن وعمل الحديد بينواه فصارا ذالک مستثنى، وما عدا ذلک من منافع الخانوت فغير مختلف فيه، فلذالک جازت الإجارة. (۳)

قال الحلبي: ولو قال: إن سكنت هذا الحانوت عطارا فبدرهم أو حدادا فبدرهمين جاز خلافا لهما وههنا تقديمه قول الإمام يدل على ترجيحه أيضا كما هو المعروف من

(۱) ابن نجیم، البحر الرائق (دیوبند: مکتبہ اشرفیہ)، 56/8۔

(۲) الغنیمی، اللباب فی شرح الکتاب (دیوبند: مکتبہ تھانوی)، 297۔

(۳) ابو بکر جصاص، شرح مختصر الطحاوی (پاکستان: مکتبہ الکریمیہ)، 404/3۔

دابه في الراجح عنده.[1]

الثابت بالعرف كالثابت بالنص.[2]

(۵٦) اجارہ کی مدت کب سے شروع ہوگی؟

اجارہ کی مدت کا آغاز اس وقت سے ہوگا جو موجر اور مستاجر نے عقد کے وقت آپس میں طے کیا ہے؛ لیکن اگر دونوں نے کوئی وقت بیان نہیں کیا ہوتو ابتدائے مدت اس وقت سے شمار ہوگی جس وقت سے کسی چیز کو اجارہ پر لیا ہو؛ کیوں کہ اجارہ کے حق میں تمام اوقات یکساں ہوتے ہیں گویا یہ قسم کھانے کے مشابہ ہوگیا، جیسے اگر کوئی قسم کھائے کہ میں فلاں سے ایک ماہ بات نہیں کروں گا تو اس ماہ کا شمار اسی وقت سے ہوگا جب اس نے قسم کھائی تھی؛ البتہ روزے کی نذر اس سے مختلف ہے مثلاً: کوئی ایک ماہ روزہ رکھنے کی نذر رکھے تو اس کے لیے اتصال یعنی لگاتار پورے ایام روزہ رکھنا ضروری نہیں ہے؛ اس لیے کہ روزہ کے حق میں تمام اوقات یکساں نہیں ہوتے؛ بلکہ راتیں روزہ کا محل نہیں ہوتی ہیں۔ تاہم اگر عقد اجارہ چاندرات سے شروع کیا ہوتو پورے سال کے کل مہینے چاند کی تاریخ کے مطابق شمار کیے جائیں گے، جو اتفاقی مسئلہ ہے؛ لیکن اگر عقد اجارہ مہینے کے درمیان یعنی دسویں اور بیسویں تاریخ سے شروع ہوتو دنوں اور چاندراتوں کے اعتبار سے کل مہینے شمار کرنے کے سلسلے میں ائمہ احناف کے مابین اختلاف ہے۔

حضرات شیخین رحمہما کا مذہب:

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مذکورہ مسئلہ میں ہر ماہ کا لحاظ دنوں کے اعتبار سے ہوگا یعنی ہر تیس روز کے بعد ایک ماہ ہوا کرے گا اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب پر ہے وہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

ثم يعتبر ابتداء المدة مما سمي وإن لم يسم شيئا فهو من الوقت الذي استأجره؛ لأن

(۱) ابراهيم الحلبي، ملتقى الابحر (استنبول: سيفا، 2019ء)، 461۔

(۲) عميم الاحسان، قواعد الفقه (ديوبند: مكتبه اشرفيه)، 83۔
مفتی شبیر احمد قاسمی، فتاوی قاسمیہ (دیوبند: مکتبہ اشرفیہ)، 21/531۔

الأوقات كلها في حق الإجارة على السواء فأشبه اليمين بخلاف الصوم؛ لأن الليالي ليست بمحل له ثم ان كان العقد حين يهل الهلال فشهور السنة كلها بالأهلة؛ لأنها هي الأصل وان كان في أثناء الشهر فالكل بالأيام عند أبي حنيفة وهو رواية عن أبي يوسف.[۱]

وجہ استدلال:

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب پہلا مہینہ دنوں کے لحاظ سے پورا ہوا تو دوسرے مہینے کی ابتداء بھی دنوں سے ہوگی۔

ولأبي حنيفة رحمه الله متى ثم الأول بالإمام أي متى تم الشهر الأول بالأيام بالشهر الذي يليه إبتداء الثاني بالأيام ضرورة أي ابتدأ الشهر الثاني بالأيام أيضاً ضرورة تكميلة.[۲]

امام محمدؒ کا مذہب:

امام محمد رحمہ اللہ اور ایک روایت کے مطابق امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ عقد اجارہ اگر مہینے کے درمیان میں ہوا ہو تو پہلا مہینہ دنوں سے پورا کیا جائے گا اور باقی مہینے چاند راتوں سے پورے کیے جائیں گے۔

قال إبن الكمال وعند محمد وهو رواية أخرى عن أبي يوسف: يعتبر الأول بالأيام ويكمل من الأخير ويعتبر الباقي بالأهلة، فإن آجر في عاشر ذي الحجة سنة فذو الحجة إن تم على ثلاثين يوماً، فالسنة تتم عند محمد على عاشر ذي الحجة، وإن تم على تسعة وعشرين فالسنة تتم على الحادي عشر من ذي الحجة.[۳]

وجہ استدلال:

اس لیے کہ پہلے ماہ کی تکمیل میں ایام کا سہارا لینا بوجہ ضرورت ہے اور باقی مہینوں میں اس کی

(۱) علامہ مرغینانی، الهدایہ مع الدرایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 304/3۔
(۲) العینی، البنایۃ شرح الهدایۃ (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 274/10۔
(۳) ابن عابدین، رد المحتار (دیوبند: زکریا بکڈپو، 2014ء)، 70/9۔

ضرورت نہیں رہ جاتی؛ لہٰذا ان کا شمار چاند راتوں سے کیا جائے گا۔

لأن الأصل في الشهور اعتبارها بالأهلة عند الإمكان، وقد أمكن ذالک في الشهور المتخللة، وتعذر بالأول فيكمل بالأيام الشهر الآخر. (١)

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحبؒ کے قول پر ہیں کہ ان کے نزدیک دنوں کے لحاظ سے مہینہ کی تکمیل ہوگی اور ایک روایت کے مطابق امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے جیسا کہ علامہ ابراہیم حلبی نے قول راجح کی حیثیت سے امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو مقدم رکھا ہے اور ''فتاوی ہندیہ'' میں بھی اسے ترجیح حاصل ہے، نیز ''درمختار'' وغیرہ میں بھی اس قول کو مفتی بہ قرار دیا گیا ہے۔

فإن كان حين يهل تعتبر بالأهلة وإلا فبالأيام، وعند محمد رحمه الله الأول بالأيام والباقي بالأهلة، وأبو يوسف معه في رواية ومع الإمام في أخرى، وكذا العدة. (٢)

وأما في إجارة الشهور ففيها روايتان عن أبي حنيفة رحمة الله تعالي: في رواية: اعتبر الشهور كلها بالأيام. وفي رواية: اعتبر تكميل هذا الشهر بالأيام من الشهر الأخير والباقي بالأهلة، كذا في البدائع. وإن وقعت الإجارة على كل شهر، وكان ذلك في وسط الشهر اء يعتبر الشهر الذي يلي العقد بالأيام، وكذلك كل شهر بعد ذلك بلا خلاف كذا في المحيط. (٣)

وأول المدة ما سمى إن سمى، وإلا فوقت العقد، فإن كان العقد حين يهل: أي يبصر الهلال، اعتبر الأهلة، وإلا فالأيام، كل شهر ثلاثون، وقالا: يتم الأول بالأيام والباقي بالأهلة. (٤)

علمائے دیوبند میں سے حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے قول

---

(١) عبد الرحمن آفندی، مجمع الانهر (دیو بند: فقیه الامت)، 531/3۔

(٢) ابراهیم حلبی، ملتقی الابحر (سیفا: دار الکتب العلمیه)، 457۔

(٣) جماعة من علماء الهند، الفتاوی الهندیه (دیو بند: اتحاد)، 446/4۔

(٤) ابن عابدین، رد المحتار (دیو بند: زکریا بکڈپو)، 70/9۔

پر فتوی دیا ہے۔

جیسا کہ فتوی محمودیہ میں ہے:

جو مہینہ جتنے دن کا ہوتا ہے اتنے ہی دن کی تنخواہ کا حق ہوگا، اس میں کچھ الجھاؤ کی بات نہیں۔ (۱)

(۵۷) موجر اور مستاجِر کے مابین اختلاف کا حکم

اگر صاحب ثوب (کپڑے والا) اجیر سے یہ دعوی کرے کہ تم نے یہ کام میرے لیے مفت میں کیا ہے اور خیاط (درزی) اس کے برخلاف یہ دعوی کرے کہ میں نے یہ کام اجرت پر کیا ہے تو ایسی صورت میں کس کا قول معتبر ہوگا، اس سلسلے میں ائمہ ثلاثہ احناف کے نقطۂ نظر میں اختلاف ہے۔

امام صاحبؒ کا مذہب:

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مذکورہ مسئلہ میں کپڑے والے کے قول کو مع قسم ترجیح دی جائے گی اور خیاط (اجیر) کو کوئی اجرت نہیں ملے گی۔

وإن قال صاحب الثوب عملته لي بغير أحد وقال الصانع بأجر فالقول قول صاحب الثوب. (۲)

وجہ استدلال:

اس لیے کہ اجیر اپنی اجرت کا دعوی کر رہا ہے اس لحاظ سے وہ مدعی ہوا اور صاحب ثوب اس کے دعوی کا انکار کرتا ہے اس اعتبار سے وہ مدعی علیہ ہے، اب ضابطہ یہ ہے کہ اگر مدعی کے پاس گواہ نہ ہو تو مدعی علیہ کی بات اس کی قسم کے ساتھ مانی جائے گی؛ لہٰذا مذکورہ صورت میں بھی کپڑے والی کی بات اس کی قسم کے ساتھ مانی جائے گی۔

وإن قال صاحب الثوب عملته لي بغير أجر وقال الصنائع بأجر فالقول قول صاحب الثوب عند أبي حنيفة؛ لأنه ينكر تقوم عمله إذ هو يتقوم بالعقد وينكر الضمان والصانع

(۱) محمود حسن گنگوہی، فتاوی محمودیہ (ڈابھیل گجرات: ادارہ صدیق)، 16 / 577۔

(۲) علامہ مرغینانی، الهدایہ مع الدرایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ) 3/316۔

يدعيه والقول قول المنكر.[1]

امام ابو یوسفؒ کا مذہب:

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر اجیر کا مستقل یہ پیشہ ہی ہو یعنی مالک کا کاریگر کے ساتھ اس سے پہلے کم از کم ایک بار لین دین اور اجرت کے ساتھ معاملہ ہوتا رہا ہو، جس کی بنیاد پر یہ سمجھا جائے کہ وہ اجرت پر معاملہ کرتا ہے تو ایسی صورت میں اجیر کے لیے اجرت ہوگی۔

وقال أبو يوسف: إن كان الرجل حريفاً له أي خليطاً له فله الآجر وإلا فلا.[2]

وجہ استدلال:

گویا پیشہ کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اجرت پر معاملہ کرتا ہے؛ لہٰذا ظاہری دلیل کی بنیاد پر اس کو اجرت دی جائے گی۔

إن كان الرجل حريفاً له أي خليطاً له بأن تكون تلك المعاملة منها بأجر حريف الرجل من يكون بينه وبينه أخذ وإعطاء ومعاملة، وأصله من الحرفة والاحتراف وهو الإكتساب.[3]

امام محمدؒ کا مذہب:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر پیشہ ور اسی پیشہ کے ساتھ اجرت پر کام کرنے میں مشہور ومتعارف ہو تو اس کی بات قسم کے ساتھ مانی جائے گی کہ اس نے یہ کام اجرت پر کیا ہے۔

قال محمد: إن كان الصانع معروفاً بهذه الصنعة بالآجر، فالقول قوله.[4]

وجہ استدلال:

گویا اس کی شہرت اس بات کی دلیل ہوگی کہ اس نے یہ کام اجرت پر کیا ہوگا۔

(۱) ابن الهمام، فتح القدير (بيروت: دار الكتب العلميه)، 146/9۔

(۲) علامه مرغيناني، الهدايه مع الدرايه (ديوبند: كتب خانه نعيميه)، 316/3۔

(۳) العيني، البنايه شرح الهدايه (بيروت: دار الكتب العلميه)، 338/10۔

(۴) علامه مرغيناني، الهدايه مع الدرايه (ديوبند: كتب خانه نعيميه)، 316/3۔

لأنه لما فتح باب الحانوت لأجله جرى ذالک مجرى التنصيص على الآجر اعتباراً للظاهر.[۱]

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس مسئلہ میں بیشتر کتب فقہیہ کے مطابق فتوی امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر ہے، جیسا کہ ''صاحب بحر''، ''علامہ آفندی'' اور ''علامہ شامی'' وغیرہ نے اس کی صراحت فرمائی ہے۔

وقال محمد: إن كان الصانع معروفاً بهذه الصنعة بالأجرة كان القول قوله وإلا فلا؛ لأنه لما فتح الدكان لذلك جرى ذلك مجرى التنصيص عليه اعتباراً بظاهر المقاصد. وقولهما استحسان والقياس قول الإمام والفتوى على قول محمد.[۲]

وقال محمد: إن كان الصانع معروفاً بهذه الصنعة بالأجر وقيام حاله بها أي بهذه الصنعة كان بيمين القول قوله بشهادة الظاهر وإلا فلا، وبه يفتي.[۳]

(۵۸) عجلت اور تاخیر کی شرط پر متفرق اجرت لینا

اگر کوئی درزی سے اس شرط پر کپڑا اسلوائے کہ آج سینے پر اجرت ایک درہم ملے گی اور کل کے سینے پر آدھا درہم ملے گی تو اس سلسلے میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے۔

امام صاحبؒ کا مذہب:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تعجیل یعنی آج کی شرط پر درزی نے کپڑا سی دیا تو اس کو ایک درہم ملے گا اور تعلیق یعنی آئندہ کل کپڑا سی کر دے تو اس کے لیے اجرت مثل ہوگی اور یہ اجرت مثل آدھے درہم سے زائد نہیں ہوگی۔ جب کہ جامع صغیر میں ایک روایت ہے کہ اجرت مثل ایک درہم سے زائد اور نصف درہم سے کم نہیں دی جائے گی۔

---

(۱) بدر الدين العيني، البنايه شرح الهدايه (بيروت: دار الكتب العلميه)، 338/10۔

(۲) ابن نجيم، البحر الرائق (ديوبند: كتب خانه نعيميه)، 103/8۔

(۳) ابن عابدين، رد المحتار (ديوبند: زكريا بكڈپو، 2014ء)، 103/9۔

علامه كاساني، بدائع الصنائع (ديوبند: زكريا بكڈپو)، 89/4۔

ولو قال: إن خطته اليوم فبدرهم أو غداً نصفه فخاطه اليوم فله الدرهم وإن خاطه غداً فله أجر المثل لا يجاوز نصف درهم، وقالا: الشرطان جائزان.[1]

وجہ استدلال:

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر درزی آج کپڑا سی کر دے تو ایک درہم اس کی جلدی کرنے پر دیا جائے گا اور اگر کل کپڑے سلے گا تو آدھا درہم اجرت تعلیق کے لیے ہوگا اور جب اجارہ معلق ہو جائے تو بات طے نہیں ہوتی؛ کیوں کہ اجارہ تعلیق کو قبول نہیں کرتا اور غد میں دونوں تسمیے جمع ہونے کی صورت میں غد والا اجارہ فاسد سمجھا جائے گا اور یوم میں اجارہ درست ہوگا؛ لہٰذا اجارہ فاسد کی صورت میں اجیر کو بازار کی اجرت (اجرت مثل) دی جائے گی۔

ولأبي حنيفة أن ذكر العقد للتعليق حقيقة ولا يمكن حمل اليوم على التاقيت؛ لأن فيه فساد العقد لاجتماع الوقت والعمل وإذا كان كذلك يجتمع في الغد تسميتان دون اليوم فيصح الأول ويجب المسمى ويفسد الثاني ويجب أجر المثل لا يجاوز به نصف درهم عند أبى حنيفة علیہ السلام هو الصحيح.[2]

حضرات صاحبینؒ کا مذہب:

حضرات صاحبینؒ کے نزدیک آج کی شرط لگائی یا کل کی دونوں شرطیں (آج کپڑے سینے پر ایک درہم اور کل سینے پر نصف درہم) صحیح ہوں گی؛ لہذا جو بھی عمل کرے گا اس کے مطابق اجرت دی جائے گی۔

وإن قال إن خطته اليوم فبدرهم وإن خطته غداً فبنصف درهم فإن خاطه اليوم فله درهم وإن خاطه غداً فله أجر مثله عند أبي حنيفة رحمه الله لا يتجاوز به نصف درهم وقالا: الشرطان جائزان وأيهما عمل استحق الأجرة.[3]

---

(۱) علامہ ابراہیم الحلبی، ملتقی الابحر (استنبول: سیفا، 2019ء)، 461۔

(۲) علامہ مرغینانی، الهدایہ مع الدرایہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 3/313۔

(۳) ابو الحسن، المختصر القدوری (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 103۔

وجہ استدلال:

حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا استدلال اس طور پر ہے کہ آج کا ذکر کرنا بغرض تعجیل یہ مؤقت کے طور پر ہے اور کل کا ذکر کرنا درحقیقت تعلیق کے لیے نہیں؛ بلکہ برائے اضافت ہے اس لیے کہ اجارہ تعلیق کو قبول نہیں کرتا ہے پس ہر دن میں دو تسمیے جمع نہیں ہوئے، نیز تعجیل و تاخیر میں سے ہر ایک ایسا عمل ہے جو اغراض کے تحت مقصود ہوتا ہے؛ لہٰذا یہ اختلاف غرض ایک طرح سے نوعی اختلاف کے درجے میں ہو گیا، یعنی یہ فارسی اور رومی دو مختلف سلائی کے عقد کے مانند ہو گیا؛ لہٰذا دونوں شرطوں پر عقد کرنا درست ہوگا۔

ولهما أن ذكر اليوم للتوقيت وغداً للتعليق فلا يجتمع في كل يوم تسميتان ...... إن ذكر اليوم للتعجيل والغد للإضافة والكلام لحقيقته حتى يقوم دليل المجاز وقد قام الدليل على إرادة المجاز في ذكر اليوم وهو التعجيل؛ لأن مرادهما الصحة وهو متعين في المجاز. (١)

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس مسئلہ میں فتویٰ امام صاحبؒ کے قول پر ہے جیسا کہ شیخ عبدالغنی الغنیمیؒ نے "اللباب" میں "التصحیح" اور "صدر الشریعۃ" کے حوالے سے امام صاحب کے قول کو معتمد قرار دیا ہے۔

قال في التصحيح: واعتمد قول الإمام في الخلافيات المذكورة المحبوبي والنسفي، وصدر الشريعة وأبو الفضل الموصلي علیہ الرحمۃ. (٢)

إذا قال للخياط: إن خطته اليوم فلك درهم وإن خطته غداً فلك نصف درهم قال أبو حنيفة: يصح الشرط الأول ولا يصح الشرط الثاني وقال صاحباه: يصح الشرطان جميعا فقول أبي حنيفة فيه راجح لتقدمه على قولهما حسب تصريح الشامي. (٣)

---

(١) ابن نجيم، البحر الرائق (ديوبند: مكتبه اشرفيه)، 8/54۔

(٢) الغنيمي، اللباب في شرح الكتاب (ديوبند: زكريا بكڈپو)، 295۔

(٣) حسن منصور، الفتاوى الخانية على هامش الهندية: 2/333۔

البتہ حضرت تھانویؒ "امداد الفتاوی" میں حضرات صاحبینؒ کے مذہب پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے۔

وہ فرماتے ہیں:

ابھی ہدایہ منگا کر دیکھا تو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے گو امام صاحبؒ کا دوسرا قول ہے مگر اس پر بھی عمل درست ہے۔ (۱)

"فتاوی دار العلوم زکریا" سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ صاحبینؒ کے قول پر بھی عمل کیا جا سکتا ہے فتاوی دار العلوم زکریا میں ہے:

اس سلسلے میں فتوی اگرچہ امام صاحبؒ کے قول پر ہے؛ لیکن اگر دھوکہ اور غرر کا اندیشہ نہ ہو تو صاحبین رحمہما اللہ کے قول کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔ (۲)

"شیخ الاسلام قاضی القضاۃ ابو الحسن علی السغدی" نے بھی حضرات صاحبینؒ کے قول کو اختیار فرمایا ہے:

فإذا قال الخياط، إن خطت اليوم فلك درهم وإن خطت غداً فلك نصف درهم قال أبو حنيفة: الشرط الأول جائز والشرط الثاني باطل، وقال أبو يوسف ومحمد: الشرطان جائزان، وقال الشيخ: الشرطان جائزان إلا أن يقع على التغرير فيبطلان أو يقع أحدهما على التغرير فهو باطل، والتغرير أن يقول: إن خطت اليوم فلك درهم وإن خطت غداً فلك حبة أو فلس أو نحوها. (۳)

(۵۹) غیر مسلم عبادت گاہ کی تعمیر

امام صاحبؒ کا اعانت علی المعصیۃ کے تعلق سے نقطہ نظر یہ ہے کہ جس چیز کا تعلق عین معصیت سے نہ ہو اس کام کے کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور اس کی اجرت بھی جائز ہوگی اور صاحبینؒ کے

(۱) اشرف علی تھانوی، امداد الفتاوی (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 7/ 442۔
(۲) مفتی رضاء الحق، فتاویٰ دار العلوم زکریا (ممبئی: مجلس البحوث، 2016ء)، 5/ 560۔
(۳) السغدی، النتف فی الفتاوی (بیروت: دار الکتب العلمیہ)، 339۔

نزدیک ہر وہ کام جس کا تعلق معصیت سے ہو خواہ وہ معصیت قریب ہو یا بعید وہ ناجائز ہوگا۔ اسی بنیاد پر اگر کوئی مسلمان غیر مسلم کی مختلف عبادت گاہوں (مندر، کنیسہ اور گرجا گھروں) کی اجرت پر تعمیر کرے تو اس کے جائز اور ناجائز ہونے کے سلسلے میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے۔

حضرات صاحبینؒ کا نقطۂ نظر:

حضرات صاحبینؒ کے نزدیک کنیسہ وغیرہ کی تعمیر کرنا جائز نہیں ہے۔

وقالا: لا ينبغي ذلك؛ لأنه إعانة على المعصية وبه قالت الثلاثة. (١)

وجہ استدلال:

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ بہرحال یہ معصیت پر اعانت ہے اس بنیاد پر جائز نہیں ہوگا۔

لأنه إعانة على المعصية وبه قالت الثلاثة. (٢)

امام صاحبؒ کا مذہب:

امام صاحبؒ کے نزدیک اگر کوئی غیر مسلم کی عبادت گاہ کی تعمیر کرے تو یہ جائز اور درست ہے اور اس کی اجرت حلال ہوگی۔

ولو استأجر الذمي مسلماً ليبني له بيعة أو كنيسة جاز ويطيب له الأجر. (٣)

وجہ استدلال:

اس لیے کہ فی نفسہ معمار اور مستری کے کام میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے اور مندر میں بت پرستی کرنا، یہ ان فاعلین کا فعل ہے، جس کا وبال اور گناہ انہی پر ہوگا؛ لہٰذا معمار اور مستری کے لیے مندر وغیرہ کی تعمیر کی اجرت لینا جائز اور درست ہے۔

---

(١) ابن عابدين، رد المحتار (ديوبند: زكريا بكڈپو)، 563/9۔

(٢) ابن عابدين، رد المحتار (ديوبند: زكريا بكڈپو)، 563/9۔

(٣) جماعة من علماء هند، الفتاوى الهندية (ديوبند: الاتحاد)، 487/4۔

ولو آجر نفسه ليعمل في الكنيسة ويعمرها لا بأس به؛ لأنه لا معصية في عين العمل، ..... و له أن الإجارة على الحمل وهو ليس بمعصية، ولا سبب لها وإنما تحصل المعصية بفعل فاعل مختار. (۱)

مفتی قول کی تعیین:

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحبؒ کے قول پر ہیں؛ البتہ یہ عمل کراہت سے خالی نہیں ہے۔

ولو أجر المسلم نفسه لذمي ليعمل في الكنيسة فلا بأس به؛ لأنه لا معصية في عين العمل. (۲)

جیسا کہ اکثر فقہاء نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

احسن الفتاوی میں ہے:

مندر کی تعمیر یا مرمت اجرت پر جائز ہے مگر کراہت سے خالی نہیں۔ (۳)

جدید فقہی مسائل میں ہے:

فقہاء کی ان تصریحات کو سامنے رکھتے ہوئے جو بات سمجھ میں آتی ہے، وہ یہ ہے کہ مسلمان انجینئر اور مزدور وغیرہ کے لئے غیر مسلموں کی عبادت گاہ یا بینک اور سنیما ہال کی تعمیر میں حصہ لینا جائز ہے؛ البتہ کراہت سے خالی نہیں، نیز اگر کام کر کے اُجرت حاصل کر لے تو وہ اس کے حق میں حلال ہے۔ (۴)

مسلمان معمار کا مندر کی تعمیر وتزئین کرنا:

اگر کوئی مسلمان مندر وغیرہ کی تعمیر کرتا ہے یا اس کی مرمت کرتا ہے، رنگ وغیرہ کے ذریعے مختلف طریقے سے اس کی تزیین کرتا ہے یا غیر مسلم کی کسی تقریب کے موقع پر ڈیکوریشن اور شامیانہ وغیرہ

---

(۱) علامہ ابن عابدین، رد المحتار (دیو بند: زکریا بکڈپو، 2014ء)، 9/562۔

(۲) فتاوی تاتار خانیہ (دیو بند: زکریا بکڈپو)، 15/131۔

(۳) مفتی رشید احمد لدھیانوی، احسن الفتاوی (دیو بند: زکریا)، 7/309۔

(۴) مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، جدید فقہی مسائل (دیو بند: کتب خانہ نعیمیہ)، 2/320۔

لگانے اور کھولنے کا کام کرتا ہے تو ان تمام کاموں کی اجرت جائز اور درست ہوگی؛ البتہ ان کے کسی مذہبی عمل میں شرکت کرنا یا مورتیوں کا مجسمہ بنانا اور ان کے مختلف اعضا بنانا ناجائز اور حرام ہوگا۔[1]

قوله: وجاز تعمير كنيسة قال في الخانية: ولو آجر نفسه ليعمل في الكنيسة ويعمرها لا بأس به؛ لأنه لا معصية في عين العمل.[2]

(٦٠) شراب کی دکان میں بار برداری وغیرہ کرنا

یہ بات واضح رہے کہ جس طرح گناہ حرام ہے اسی طرح گناہ کے کاموں میں تعاون کرنا بھی حرام ہے؛ البتہ یہ تعاون مختلف درجے کا ہوسکتا ہے تعاون قریب جیسے سودی لین دین میں حساب وکتاب لکھنا اور شراب کی مشین بنانا یا اس کی مرمت کرنا وغیرہ۔ یہ تعاون قریب کے طور پر گناہ کے ارتکاب میں شامل ہوگا جو بالکل ناجائز ہے؛ لیکن اگر کوئی تعاون بعید کے تحت شراب کی دکانوں میں خود سے یا اپنی سواری کے ذریعہ بار برداری کا کام کرتا ہے یا شراب کی دکانوں میں بوتلیں تیار کرتا ہے یا پھر شراب کے کارخانے میں کام کرنے والے مزدوروں کے لیے کھانا پکاتا ہے یا اس میں دیگر حساب وکتاب کا کام کرتا ہے تو اس سلسلے میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا نقطۂ نظر مختلف ہے۔

امام صاحبؒ کا مذہب:

امام صاحبؒ کے نزدیک مذکورہ صورتوں میں سے تعاون بعید کی تمام صورتیں (شراب کی بار برداری کرنا، بوتلیں بنانا، حساب وکتاب کرنا) جائز ہیں اور ان چیزوں کی ملازمت کرنے کی گنجائش ہے۔

قال: وحمل خمر الذمي بأجر يعني جاز ذلك وهذا عند الإمام.[3]

إذا استأجر رجلا ليحمل له خمراً، فله الأجر في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى.....

إذا استأجر ذمى دابة من مسلم أو سفينة لينقل عليها الخمر، جاز في قول أبي حنيفة رحمة الله تعالى.[4]

---

(۱) مفتی سلمان منصور پوری، کتاب النوازل (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 12/ 491۔

(۲) علامہ ابن عابدین رد المحتار (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 9/562۔

(۳) علامہ ابن عابدین، رد المحتار (دیوبند: زکریا بکڈپو، 2014ء)، 9/562۔

(۴) جماعۃ من علماء الهند، الفتاوی الهندية (دیوبند: مکتبہ الاتحاد)، 4/486۔

وجہ استدلال:

اس لیے کہ موجودہ کام کا تعلق عین معصیت سے نہیں ہے اور اس میں کسی فاعل مختار کے عمل سے معصیت وجود نہیں آتی ہے؛ لہٰذا یہ جائز ہے۔

جاز بيع عصير وعنب ممن يعلم أنه يتخذ خمرا؛ لأن المعصية لا تقوم بعينه؛ بل بعد تغيره. [1]

رجل آجر بيتا ليتخذ فيه بيت نار أو بيعة أو كنيسة أو يباع فيه الخمر فلا بأس به، وكذا كل موضع تعلقت المعصية بفعل فاعل مختار. [2]

حضرات صاحبینؒ کا مذہب:

حضرات صاحبینؒ کا مذہب مذکورہ دونوں صورتوں (تعاون قریب وتعاون بعید) میں معصیت کے کاموں میں کسی بھی درجے کا تعاون مکروہ تحریمی اور ناجائز کے قبیل سے ہے۔

وحمل خمر ذمي قال الزيلعي: وهذا عنده، وقالا: هو مكروه؛ لأنه عليه الصلاة والسلام لعن في الخمر عشرة، وعد منها حاملها. [3]

وحمل خمر الذمي بأجر يعني جاز ذلك وهذا عند الإمام. وقالا: يكره؛ لأنه عليه الصلاة والسلام لعن في الخمر عشرة وعد منها حاملها. [4]

وجہ استدلال:

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ یہ معصیت پر اعانت ہے اور حدیث میں ان دس لوگوں میں سے اس پر لعنت کی گئی ہے جو شراب کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرے؛ لہٰذا یہ ناجائز ہوگا۔

لأنه إعانة على المعصية. [5]

---

(۱) ابن عابدین، ردالمحتار (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 9/560۔

(۲) حسن منصور، فتاوی قاضیخان (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 4/377۔

(۳) علامہ ابن عابدین، ردالمحتار (دیوبند: زکریا بکڈپو، 2014ء)، 9/563۔

(۴) ابن نجیم، البحر الرائق (دیوبند: مکتبہ اشرفیہ)، 8/372۔

(۵) ابن عابدین، ردالمحتار (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 9/563۔

عن أنس بن مالک رضي الله عنه قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخمر عشرة عاصرها، ومعتصرها، وشاربها، وحاملها، والمحمولة إليه، وساقيها، وبائعها، وآكل ثمنها، والمشترى لها والمشترا ة له.(۱)

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس سلسلے میں فتوی کراہت کے ساتھ امام صاحبؒ کے قول پر ہے؛ اس لیے کہ حنفیہ کے نزدیک ایک اصول ہے کہ اگر کسی کی طرف سے تیار کردہ سامان بغیر کسی تبدیلی کے گناہ کا سبب بنے تو وہ تعاون قریب کی بنیاد پر ناجائز اور حرام ہوگا۔ جیسے شراب تیار کرنا اور شراب پینا ان دونوں میں قریبی معاونت ہے؛ اس لیے اس کی اجرت جائز نہیں ہوگی اس کے برعکس انگور کا رس فراہم کرنا، شراب خانے میں بوتلیں تیار کرنا یا ان کو منتقل کرنا یہ تعاون بعید میں شمار ہوگا؛ لہٰذا اس کی اجرت جائز ہوگی؛ البتہ ایسا کرنا کراہت سے خالی نہیں ہوگا۔

ذمي استأجر مسلماً ليحمل له خمراً، جاز في قول أبي حنيفة رحمة الله تعالى، كما يجوز استجار الكنائس وقال صاحباه: لا يجوز، وعلى هذا الخلاف إذا استأجر الذمي دابة من مسلم أو سفينة لينقل عليها الخمر، وإن استأجر ذمي ذمياً لذلك جاز، وكذا الاستجار لرعي الخنازير.(۲)

بيع عصير وعنب ممن يعلم أنه يتخذ خمرا ؛لأن المعصية لا تقوم بعينه ؛ بل بعد تغيره.(۳)

بینک میں ملازمت کرنا:

بینک کی ایسی ملازمت جو خالص سودی کاروبار پر مشتمل ہو، جیسے کسی کو کاغذ اور کمپیوٹر وغیرہ پر سودی لین دین اور حساب وکتاب لکھنے کے لیے مقرر کیا گیا ہو تو ایسی ملازمت جائز نہیں ہے؛ اسلیے کہ یہ سودی لین دین پر اعانت ہے، جس طرح سود لینے پر اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی لعنت

(۱) أخرجه الترمذي (رقم: 1295)۔

(۲) حسن منصور، فتاویٰ قاضی خان (دیوبند: مکتبہ الاتحاد)، 205/2۔

(۳) ابن عابدین، رد المحتار (دیوبند، زکریا بکڈپو، 2014ء)، 562/9۔

ہے ایسے ہی سودی رقم دینے اور اس کے لکھنے والے پر بھی لعنت وارد ہوئی ہے۔

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم آكل الربو و مؤكله و كاتبه و شاهده، وقال: هم سواء. (۱)

قال الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى، وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الأَثْمِ وَالْعُدْوَانِ، وَاتَّقُوا اللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ﴾. (۲)

اس کے برخلاف اگر کوئی بینک ایسا ہو، جہاں سودی لین دین کے علاوہ حلال کاروبار ہو، جیسے کوئی ایسا بینک جہاں بجلی، گیس اور ٹیلی فون وغیرہ کے بل ادا کیے جاتے ہوں یا بینک کے دیگر حساب وکتاب ملازم کے ذمہ ہوں، یا پھر اس بینک میں کوئی چپراسی اور صفائی وغیرہ کے لیے مقرر ہو تو ان تمام صورتوں میں ان کی اجرت جائز ہوگی۔

اس لیے کہ یہ سودی لین دین میں معاونت نہیں ہے؛ البتہ بینک کی ملازمت کی اجرت بہر صورت جائز ہوگی، چاہے وہ سودی اعانت پر ہی کیوں نہ ہو۔ جیسا کہ "فتاویٰ ہندیہ" میں امام محمد سے ایک قول منقول ہے:

وفي نوادر هشام عن محمد رحمه الله تعالى: رجل استأجر رجلا ليصوّر له صوراً أو تماثيل الرجال في بيت أو فسطاط فإني أكره ذلك وأجعل له الأجرة. (۳)

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اجرت بہرصورت اپنے وقت اور عمل کے بدلے لی جارہی ہے اور کراہت اس بنیاد پر ہے کہ یہ سودی معاونت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر حالات ایسے ہوں کہ ملازمت کے ترک کرنے پر کوئی پریشانی کا اندیشہ نہ ہو تو ترک کرنا زیادہ بہتر ہے، ورنہ اس عمل کو قباحت جان کر استغفار کے ساتھ دوسری ملازمت کی تلاش جاری رکھنی چاہیے۔ (۴)

---

(۱) اخرجه المسلم، رقم: 4177۔ (۲) سورة المائده: 2۔

(۳) جماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية (ديو بند: مكتبه اتحاد)، 4/486۔

(۴) فتاویٰ محمودیہ (گجرات: ادارۂ صدیق)، 17/120۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، جدید فقہی مسائل (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 2/321۔

بینک کوزمین یامکان کرایہ پر دینا:

واضح رہے کہ آج کل بینک یا دیگر مالیاتی اداروں میں جہاں سود پر مبنی معاملات ہوتے ہیں تو وہیں دیگر جائز معاملات بھی ہوتے ہیں، جیسے درآمد اور برآمد کی شکل میں مختلف تنخواہوں کی ادائیگی اور کٹوتی کا کام، بجلی، گیس اور ٹیلی فون وغیرہ کے بل کی ادائیگی کا کام۔ یہ تمام کام بینک میں ہوتے ہیں؛ لہٰذا اگر کوئی اپنی زمین یا مکان ان اداروں کو کرائے پر دیتا ہے تو ان کا حاصل کردہ کرایہ جائز اور درست ہوگا؛ البتہ ان سے احتراز زیادہ بہتر ہے۔

درحقیقت یہ مسئلہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک اس اصول پر متفرع ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر اصل شئے سے معصیت متعلق نہ ہو؛ بلکہ اس میں الگ سے معصیت کا ارتکاب کیا جاتا ہو تو یہ قریبی تعاون شمار نہیں ہوگا اور جائز تصور کیا جائے گا، مثلاً: کوئی شخص مکان کرایہ پر حاصل کرلے اور پھر اس میں گناہ کا ارتکاب کرے، جیسے شراب فروخت کرے تو معصیت خود دکان سے متعلق نہیں ہے؛ بلکہ کرایہ دار مکان کے اندر معصیت کو انجام دیتا ہے، اس کے برخلاف اگر شراب بنانے والے کو انگور کا رس فروخت کیا جائے اور وہ اس کی شراب بنائے تو وہ خود ہی اس گناہ کا ذریعہ بن رہا ہے تو یہ صورت حرام ہے؛ لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ دونوں ہی صورتیں مکروہ ہیں۔

وجاز بيع عصير ممن يتخذه خمرا، قال الشامي تحته: أي عنده لا عندهما؛ لأن المعصية لا تقوم بعينه؛ بل بعد تغيره قلت: وقد مناثمة معزيا للنهر: أن ما قامت المعصية بعينه يكره بيعه تحريماً وإلا فتنزيها، فليحفظ توفيقا۔ (۱)

اسی طرح اگر کوئی بالقصد بینک کی مناسبت سے اپنے مکان کی تعمیر کراتا ہے تو یہ مکروہ تحریمی ہوگی؛ لیکن اگر مکان کے کمرے اس نوعیت کے ہوں جو بینک یا دیگر دفاتر کے لیے بنائے جاتے ہوں تو اس صورت میں مکروہ تنزیہی کہلائے گی۔ (۲)

---

(۱) ابن عابدین، ردالمحتار (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 9/560۔

(۲) مفتی سلمان منصور پوری، کتاب النوازل (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 12/495۔
مفتی رضاء الحق صاحب، فتاویٰ دارالعلوم زکریا (ممبئی: مجلس البحوث)، 5/634۔

ولا بأس بأن يواجر المسلم داراً من الذمي ليسكنها، فإن شرب فيها الخمر أو عبدفيها الصليب أو دخل فيها الخنازير لم يلحق المسلم فيه إثم في شيءمن ذلك؛ لأنه لم يواجرها لذلك والمعصية في فعل المستاجر دون قصد رب الدار فلا إثم على رب الدار في ذلك۔[۱]

شراب خانہ یا سنیما ہال کے لیے مکان کرایہ پر دینا:

جس طرح ناجائز اور حرام کام کے کرنے سے گناہ ہوتا ہے ایسے ہی اس پر کسی طرح کا تعاون بھی ناجائز اور ممنوع ہوگا۔ تاہم یہ مسئلہ احناف کے درمیان مختلف فیہ ہے کہ شراب وغیرہ فروخت کرنے کے لیے مکان یا زمین کرایہ پر دی جاسکتی ہے یا نہیں؟

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شراب وغیرہ فروخت کرنے کے لیے زمین یا مکان کرائے پر دے تو کرائے پر دینا جائز ہوگا اور اس کی آمدنی حلال ہوگی، جب کہ حضرات صاحبینؒ کا موقف یہ ہے کہ گناہ کے کاموں میں ہر طرح کی معاونت ناجائز اور حرام ہوگی، خواہ قریبی درجہ کا تعاون ہو۔ مثلاً: شراب کے لیے مشین تیار کرنا یا اس کے لیے مخصوص بوتلیں تیار کرنا۔ یہ کراہت تحریمی ہے۔ یا تعاون بعید ہو۔ مثلاً: کسی کو انگور کا رس فراہم کرنا، جس سے وہ شراب بنائے یا ایسی بوتلیں تیار کرنا جو شراب اور غیر شراب دونوں کے لیے مستعمل ہو یہ کراہت تنزیہی ہے۔ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک مذکورہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں، گویا ان کے نزدیک حرام فعل پر معاونت کی بنیاد پر یہ عقد حرام اور ناجائز ہوگا اور اس کی اجرت بھی ساقط ہوگی۔

وجاز بيع عصير ممن يتخذه خمراأي عنده لا عندهما؛لأن المعصية لا تقوم بعينه؛ بل بعد تغيره أن ما قامت المعصية بعينه يكره بيعه تحريماً وإلا فتنزيهافليحفظ توفيقا۔[۲]

امام صاحبؒ کا استدلال یہ ہے کہ اجارہ گھر کی منفعت پر ہوتا ہے اس لیے جب گھر سپرد کر دیا جائے تو محض سپرد کرنے سے اجرت لازم ہوگی اور نفس اجارہ میں کوئی معصیت کا مفہوم نہیں ہے

(۱) السرخسي، المبسوط (بيروت: دار الكتب العلميه)، 16/309۔
(۲) ابن عابدين، ردالمحتار (ديوبند: زكريا بكڈپو، 2014ء)، 9/560۔

معصیت مستاجر کا اپنا فعل ہے اور وہ فاعل مختار ہے؛ لہٰذا اس معصیت کی نسبت موجر کی طرف کرنا درست نہیں ہے، گویا امام صاحب رحمہ اللہ نفس عقد پر نظر فرماتے ہیں کہ وہ درست ہے یا نہیں؟ اور اجرت کا حکم عقد کے اعتبار سے لگاتے ہیں۔

وله أن الإجارة على منفعة البيت ولهذا تجب الأجرة بمجرد التسليم ولا معصية في وإنما المعصية بفعل المستاجر وهو مختار فيه فقطع نسبة ذلك إلى المؤجر فيه. (۱)

ان تمام دلائل کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی اپنی زمین یا مکان حرام کاموں کے لیے کرائے پر دے تو کراہت سے خالی نہیں ہے؛ لیکن اس کی اجرت جائز ہوگی؛ البتہ بہتر یہ ہے کہ ان چیزوں کے لیے مکان وغیرہ کرایہ پر نہ دیا جائے۔

تالیفات رشیدیہ میں ہے:

سوال: مکان وغیرہ ایسے لوگوں کو کرایہ پر دینا کہ جو شراب و دیگر محرمات اس میں فروخت کرتے ہوں یا خود افعال خلاف شرع ممنوعات اس میں کریں یا کفار کہ وہ اس میں بت پرستی کریں، منع اور داخل اعانت علی المعصیت ہوگا یا نہیں؟

جواب: ایسے کو کرایہ پر دینا مکان کا درست نہیں حسب قول صاحبینؒ کے اور امام صاحبؒ کے قول سے جواز معلوم ہوتا ہے کہ مکان کرایہ پر دینا گناہ نہیں گناہ بفعل اختیاری مستاجر کے ہے مگر فتویٰ اس پر ہے کہ نہ دیوے کہ یہ اعانت گناہ کی ہے۔

لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ. (۲)

کفایت المفتی میں ہے:

اگر شراب بیچنے والا مسلمان نہ ہو اور مسلمانوں کی آبادی بھی اس بستی میں زیادہ نہ ہو؛ بلکہ زیادہ تر کفار آباد ہوں تو شراب بیچنے والے کافر کو دکان کرائے پر دینا جائز ہے۔ (۳)

---

(۱) ابن نجیم، البحر الرائق، (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 372/8۔

(۲) مولانا رشید احمد گنگوہی، تالیفات رشیدیہ (لاہور: ادارہ اسلامیات، 1992ء)، 421۔

(۳) مفتی کفایت اللہ، کفایت المفتی (دیوبند: زکریا)، 11/479۔

مولانا ظفر احمد عثمانی، امداد الاحکام (کراچی: مکتبہ دار العلوم)، 3/534۔

مفتی رضاء الحق، فتاویٰ دار العلوم زکریا، (ممبئی: مجلس البحوث)، 5/636۔

(٦١) غیر مسلم کی لاش منتقل کرنے پر اجرت لینا

اگر کوئی غیر مسلم اپنی لاش قبرستان تک لے جانے کے لیے کسی مسلمان کو اجرت پر لے تو ائمۂ احناف کے نزدیک اس کی اجرت جائز ہوگی۔ لیکن اگر کوئی غیر مسلم کی لاش ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کرنے کے لیے اجرت پر لیتا ہے تو اس کے جواز اور عدم جواز کے سلسلے میں ائمۂ احناف (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کے نقطۂ نظر میں اختلاف ہے۔

امام ابو یوسفؒ کا نقطۂ نظر:

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غیر مسلم کی لاش کو ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کرنے پر کوئی اجرت نہیں ہے۔

وإن استاجروه لينقل من بلد إلى بلد قال أبو يوسف رحمه الله لا أجر له. (١)

امام محمدؒ کا نقطۂ نظر:

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر حمال (لاش اٹھا کر ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانے والے) کو اس بات کا علم نہ ہو کہ وہ غیر مسلم کی لاش ہے تو ایسی صورت میں اس کے لیے اجرت ہوگی؛ لیکن اگر اسے معلوم ہو اس لاش کے بارے میں تو اس کے لیے اجرت نہیں ہوگی۔

وإن استاجروه لينقل من بلد أي بلد قال محمد رحمه الله أنه إن لم يعلم الحمال أنه جيفة فله الأجر، وإن علم فلا أجر لهم، وعليه الفتوى. (٢)

مفتی بہ قول کی تعیین:

اس مسئلہ میں امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ ہے، جیسا کہ ''قاضی خان'' اور ''ہندیہ'' کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے۔

وإن استاجروه لينقل من بلد أي بلد قال محمد رحمه الله: أنه إن لم يعلم الحمال أنه

(١) حسن منصور، فتاوى قاضي خان (ديوبند: مكتبة الاتحاد)، 2/205۔

(٢) حسن منصور، فتاوى قاضي خان (ديوبند: مكتبة الاتحاد)، 2/205۔

جيفة فله الأجر وإن علم فلا أجر لهم وعليه الفتوى.(۱)

في الأشباه تحت قاعدة العادة محكمة أن حمل الأجير الأحمال إلى الباب مبنى على التعارف ذكره في الإجارات.(۲)

رجل استأجر دابة إلى سمرقند أو إلى غيرها من الأمصار، فإذا دخلها كان له أن يأتي بها إلى منزله استحسانا.(۳)

ٹیکسی یا رکشا وغیرہ پر حرام اشیاء (مورتی، شراب وغیرہ) منتقل کرنا:

کوئی آدمی اپنی مختلف سواری (ٹیکسی، رکشا یا ٹرک وغیرہ) کے ذریعے بار برداری کا کام کرے، جس میں حلال وحرام دونوں طرح کی اشیاء ہوں۔ جیسے اگر کوئی اپنی گاڑی پر مورتی، شراب اور حرام اشیاء وغیرہ ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جاتا ہے تو یہ جائز ہے اور اس کی اجرت حلال ہوگی؛ اس لیے کہ ڈرائیور کا عمل صرف نقل وحمل یعنی سامان ادھر سے ادھر منتقل کرنا ہے؛ لہٰذا ان حرام اشیاء کی وجہ سے اجرت حرام قرار نہیں دی جائے گی۔(۴)

وإذا استأجر الذمي مسلمًا ليحمل له ميتة أو دما يجوز عندهم جميعاً.(۵)

وجاز حمل خمر ذمي بنفسه أو دابته بأجر، وفي الشامي: وعلى هذا الخلاف لو آجره دابة لينقل عليه الخمر يطيب له الأجر عنده.(۶)

حرام وناجائز دکانوں یا ہوٹلوں میں ملازمت کرنا

اگر کوئی مسلمان کسی غیر مسلم کی ایسی دکانوں یا ہوٹلوں میں ملازمت کرتا ہے جہاں شراب، خنزیر اور دیگر اشیائے محرمات فروخت ہوتی ہوں تو اس کی ملازمت اس شرط کے ساتھ جائز ہوگی کہ وہ ان

(۱) جماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية (بيروت: لبنان)، 4/449۔
(۲) ابن نجيم، الاشباه والنظائر (ديوبند: زكريا بكڈپو)، 28۔
(۳) حسن منصور، فتاوىٰ قاضيخان (ديوبند: زكريا بكڈپو)، 2/324۔
(۴) مفتی سلمان منصور پوری، کتاب النوازل، (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 12/524۔
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، کتاب الفتاوی، (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 10/109۔
(۵) علامہ فريد الدين، الفتاوى التاتارخانيه (ديوبند: زكريا بكڈپو)، 15/133۔
(۶) ابن عابدين، رد المحتار (ديوبند: زكريا بكڈپو)، 9/562۔

چیزوں کوفروخت نہ کرتا ہواور شراب وغیرہ دوسرے کے سامنے پیش نہ کرتا ہو۔

لیکن اگر کوئی مباشرتاً مذکورہ کام کرتا ہے تو اگرچہ فی نفسہ اس کی اجرت حلال ہوگی؛ تاہم اعانت علی المعصیۃ کی بنیاد پر اس کا یہ عمل ناجائز اور کراہت سے خالی نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ جس طرح شراب اور خنزیر کی بیع وشراء حرام ہے ایسے ہی ان کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا یا کسی کو شراب پلانا یہ بھی ناجائز اور حرام ہے۔

لعن الله الخمر وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه.(۱)

لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخمر عشرة عاصرها ومعتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه وساقيها وبائعها وآكل ثمنها والمشترى لها والمشتراة له.(۲)

قاموس الفقہ میں ہے:

> جس طرح خودکسی ناجائز اور خلاف شرع کام کرنا درست نہیں اسی طرح ایسے کاموں میں ملازمت اور تعاون بھی درست نہیں اس لیے بینک، انشورنس، شراب خانوں، قحبہ خانوں کی ایسی ملازمت جائز نہیں ہوگی جس میں آدمی سود، قمار، شراب یا قحبہ کے کاروبار کا ذریعہ بنے اس کی طرف لوگوں کو دعوت دے، سود کے حساب وکتاب لکھے، ہاں چپراسی وغیرہ کی ملازمت کی گنجائش ہے؛ کیوں کہ اس کا براہ راست اس کاروبار سے کوئی تعلق نہیں ہے۔(۳)

فقہی مقالات میں ہے:

> ایک مسلمان کے لیے غیر مسلم کے ہوٹل میں ملازمت اختیار کرنا جائز ہے، بشرطیکہ وہ مسلمان شراب پلانے یا خنزیر یا دوسرے محرمات کو غیر مسلموں کے سامنے پیش کرنے کا عمل نہ کرے؛ اس لیے کہ شراب پلانا یا اس کو دوسروں کے

---

(۱) اخرجه أبو داؤد: 3/326، رقم: 3674۔

(۲) اخرجه الترمذی، رقم: 1313۔

(۳) مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، قاموس الفقہ (دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ)، 1/500۔

سامنے پیش کرنا حرام ہے اور حضرت عبداللہ بن عباس کے فتوی سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ اگر کسی علاقے میں شراب بنانے اور اس کی خرید وفروخت کا عام رواج ہو، وہاں بھی کسی مسلمان کے لیے حصول معاش کے طور پر شراب کا پیشہ اختیار کرنا حلال نہیں۔ (۱)

فتاوی محمودیہ میں ہے:

جو کام نا جائز ہے، اس کام کی نوکری بھی نا جائز ہے، دوسرا ذریعہ معاش تلاش کرے اور اس نوکری کو چھوڑ دے۔ (۲)

مذکورہ تمام اقوال سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ایسی ملازمت جائز ہے جس میں حرام اشیاء پر معاونت نہ پائی جاتی ہو؛ لیکن اگر کوئی حرام ملازمت کرتا رہے تو گناہوں میں مشغول ہونے کی وجہ سے کراہت کے ساتھ اس کی اجرت جائز ہوگی؛ البتہ یہ کوشش کرنی چاہیے کہ جلد کوئی حلال ملازمت دستیاب ہو جس میں معصیت پر کوئی اعانت نہ ہو۔ (۳)

إذا استأجر ذمي مسلما ليحمل له خمرا ولم يقل ليشرب، أو قال ليشرب جازت الإجارة في قول أبي حنيفة. (۴)

آجر المسلم نفسه من مجوسي ليوقد النار لا بأس به، ولو آجر نفسه لحمل الخمر، قال الإمام: لا يكره وعلى قولهما يكره؛ لأن التصرف في الخمر حرام، وكذا كل موضع تعلقت المعصية بفعل فاعل مختار. (۵)

(۱) مفتی تقی عثمانی، فقہی مقالات (دیوبند: زمزم بکڈپو)، 1/ 250۔

(۲) مفتی محمود حسن گنگوہی، فتاوی محمودیہ (گجرات: ادارۂ صدیق)، 17/ 121۔

(۳) مفتی سلمان منصور پوری کتاب النوازل (دیوبند: زکریا بکڈپو)، 12/ 523۔

مفتی رضاء الحق فتاویٰ دار العلوم زکریا (ممبئ: مجلس البحوث)، 5/690۔

مفتی تقی عثمانی صاحب اسلام اور جدید معاشی مسائل (پاکستان: جامعہ اشرفیہ)، 4/ 48۔

(۴) جماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية (ديوبند: مكتبه اتحاد)، 4/486۔

(۵) امام يوسف الكردري، فتاوىٰ بزازيه (ديوبند: زكريا بكڈپو)، 5/125۔

مصادر ومراجع
عربی کتب

شمارنمبر	اسمائے مصنفین	اسمائے کتب عربیہ	مکتبہ	سن طباعت
		الف		
۱	ابوالحسین امام احمد بن محمد بغدادی قدوری	المختصر القدوری	بیروت: دارالکتب العلمیہ	2005ء
۲	ابراہیم حلبی	ملتقی الابحر	استنبول: سیفا	2019ء
۳	ابوالبرکات حافظ الدین عبداللہ بن احمد النسفی	کنز الدقائق	درالسراج: دارالبشار الاسلامیہ	2011ء
۴	المختار ابوالفضل مجدالدین الموصلی	المختار للفتوی	بیروت: دارالکتب العلمیہ، مصر: دارالتقوی	2018ء
۵	ابن الہمام، کمال الدین محمد بن عبدالواحد	فتح القدیر	بیروت: دارالفکر	1424ھ 2003
۶	امام ابوبکر بن علی الحدادی زبیدی	الجوہرة النیرة	بیروت: دارالکتب العلمیہ	2006ء
۷	ابوبکر الجصاص	شرح مختصر الطحاوی	بیروت: دارالسراج	1431ھ 2010
۸	ابوعیسیٰ محمد بن ترمذی	سنن الترمذی	بیروت: دارالکتب العلمیہ	1439ھ 2018
۹	ابوداؤد سلیمان الاشعث	سنن ابی داؤد	بیروت: دارالکتب العلمیہ	1438ھ 2017
۱۰	احمد بن شعیب النسائی	سنن نسائی	بیروت: دارالکتب العلمیہ	1440ھ 2019ء
۱۱	ابوبکر احمد بن حسن بن علی البیہقی	سنن الکبری للبیہقی	بیروت: دارالکتب العلمیہ	1424ھ 2003ء

۱۲	ابوعبداللہ حاکم النیشابوری	المستدرک	بیروت: دارالکتب العلمیہ	1411ھ 1990ء
۱۳	اکمل الدین البابرتی	العنایۃ شرح الہدایۃ	دمشق: دارالفکر	
۱۴	علامہ انور شاہ کشمیری	فیض الباری	بیروت: دارالکتب العلمیہ	2005ء
۱۵	ابن حجر عسقلانیؒ احمد بن علی	تہذیب التہذیب	بیروت: دارالکتب العلمیہ	2006ء
۱۶	ابومحمد عبداللہ ابن قدامہ	المغنی	قاہرہ: مکتبہ القاہرہ	1979ء
۱۷	ابن خلکان	وفیات الاعیان	بیروت: دارصادر	1994ء
۱۸	محمد امین ابن عابدین (علامہ شامیؒ)	ردالمحتار علی الدرالمختار	دیوبند: زکریا بکڈپو	2014ء
۱۹	محمد امین ابن عابدین (علامہ شامیؒ)	عقود رسم المفتی	دیوبند: مکتبہ اتحاد	
۲۰	احمد بن محمد الطحطاویؒ	حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار	بیروت: دارالکتب العلمیہ	2017ء
		ب		
۲۱	شیخ الاسلام برہان الدین مرغینانی	الہدایۃ مع الدرایۃ	دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ	2005ء
۲۲	امام بدرالدین العینیؒ	نخب الافکار	قطر: ادارۃ الشؤون الاسلامیہ	
۲۳	امام برہان الدین ابوالمعالیؒ	المحیط البرہانی	بیروت: دارالکتب العلمیہ	2004ء
۲۴	امام بدرالدین العینیؒ	البنایۃ شرح الہدایۃ	بیروت: دارالکتب العلمیۃ	2000ء
		ت		
۲۵	مفتی محمد تقی عثمانی	تکملہ فتح الملہم	کراچی: دارالعلوم کراچی	
۲۶	مفتی محمد تقی عثمانی	فقہ البیوع	دمشق: دارالفکر	2018ء
۲۷	مفتی محمد تقی عثمانی	بحوث فی قضایا فقہیہ معاصرۃ	دہلی: مکتبہ وحیدیہ	1995ء
۲۸	مفتی محمد تقی عثمانی	البیع الاسلامی	گجرات: جمبوسر	2016ء
		ح		
۲۹	حسن منصورؒ قاضی خان	فتاوی قاضی خان	دیوبند: مکتبہ اتحاد	
		خ		
۳۰	علامہ خالد الاتاسی	شرح المجلہ	پاکستان: حقانیہ	

		ر		
۳۱	راغب اصفہانی	مفردات الفاظ القرآن	بیروت: دار القلم	
		ز		
۳۲	زین العابدین ابن نجیمؒ	الاشباہ والنظائر	دیوبند: دار الکتاب	
۳۳	زین العابدین ابن نجیمؒ	البحر الرائق	دیوبند: مکتبہ اشرفیہ	
		س		
۳۴	علامہ سرج الدین ابن نجیمؒ	النہر الفائق	بیروت: دار الکتب العلمیہ	2002ء
		ش		
۳۵	شہاب الدین الہیتمی	الخیرات الحسان	دمشق: دار الہدی والرشاد	1428ھ 2007ء
		ظ		
۳۶	ظفر احمد عثمانیؒ	مقدمہ اعلاء السنن	دیوبند: مکتبہ اشرفیہ	
		ع		
۳۷	علامہ علاء الدین محمد بن احمد سمرقندی	تحفۃ الفقہاء	بیروت: دار الکتب العلمیہ	1994ء
۳۸	عبد الرحمن شیخ زادہ آفندی	مجمع الانہر	دیوبند: مکتبہ اتحاد	
۳۹	علاؤ الدین بن ابوبکر بن مسعود الکاسانی	بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع	دیوبند: زکریا بکڈپو؛ بیروت: دار الکتب العلمیہ	1998ء
۴۰	عبد الغنی الغنیمیؒ	اللباب فی شرح الکتاب	دیوبند: زکریا بکڈپو	
۴۱	علی حیدر	درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام	بیروت: دار الجلیل	2003ء
۴۲	عبد الحق محدث دہلویؒ	النامی	دیوبند: دار الکتاب	
۴۳	علی ابن ابوبکر الہیثمیؒ	مجمع الزوائد	بیروت: دار الکتب العلمیہ	2009ء
۴۴	عبد الرحمن مبارکپوری	تحفۃ الاحوذی	دمشق: دار الفیحاء	1432ھ 2011ء
۴۵	عمیم الاحسان	قواعد الفقہ	دیوبند: دار الکتاب	1991ء
۴۶	عبد الرحمن الجزیریؒ	الفقہ علی المذاہب الاربعہ	بیروت: دار الکتب العلمیہ	2014ء

٤٧	عالم بن علاء الحنفیؒ	الفتاوی التاتارخانیۃ	دیوبند: زکریا بکڈپو	2010ء
٤٨	عثمان بن علی الزیلعیؒ	تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق	قاہرہ: المطبعۃ الکبری الامیریہ	1313ء
		م		
٤٩	امام محمد بن حسن الشیبانیؒ	الاصل	کراچی: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ	
٥٠	محمد بن علی بن محمد الحنفی الحصکفی	الدر المنتقی	دیوبند: فقیہ الامت	
٥١	ملا علی القاری	النقایہ		مخطوطہ 125ھ
٥٢	محمد بن شہاب بن یوسف الکردریؒ	الفتاوی البزازیہ	دیوبند: زکریا بکڈپو	
٥٣	محمد بن اسمٰعیل بخاریؒ	صحیح البخاری	بیروت: دار الکتب العلمیہ	1438ھ 2017ء
٥٤	مسلم بن حجاج	صحیح مسلم	بیروت: دار الکتب العلمیہ	1439ھ 2018ء
٥٥	موسوعۃ الفقہیہ الکویتیہ		الکویت: ادارۃ الاوقاف الشؤون الاسلامیہ	1616ء
٥٦	موفق احمد المکی	مناقب ابی حنیفہ	بیروت: دار الکتب العلمیہ	1981ء
		ن		
٥٧	نور الدین الباقانیؒ	مجری الانہر فی شرح ملتقی الابحر	بیروت: دار الکتب العلمیہ	2016ء
٥٨	شیخ نظام الدین وجماعۃ من علماء الہند	الفتاوی الہندیۃ	بیروت: دار الکتب العلمیہ	2000ء
		و		
٥٩	دکتور وہبہ الزحیلیؒ	المعاملات المالیہ المعاصرہ	بیروت: دار الفکر	1439ھ 2018ء
٦٠	دکتور وہبہ الزحیلیؒ	الفقہ الاسلامی وادلتہ	دمشق: دار الفکر	1404ھ 1985ء
		ی		
٦١	امام یوسف بن عمر الکادوری	جامع المضمرات والمشکلات	بیروت: دار الکتب العلمیہ	2018ء

مصادر و مراجع

اردو کتب

شمار نمبر	اسمائے مصنفین	اسمائے کتب اردیہ	مکتبہ	سن طباعت
		الف		
۱	مولانا اشرف علی تھانویؒ	امداد الفتاوی	دیوبند: زکریا بکڈپو	
۲	احسان اللہ شائق	جدید معاملات کے شرعی احکام	کراچی: دارالاشاعت	2007ء
۳	مولانا امانت علی قاسمی	امام ابوحنیفہ سوانح وافکار	دیوبند: مرکز الفکرالاسلامی	2022ء
		ت		
۴	مفتی محمد تقی عثمانی	فتاوی عثمانی	دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ	2010ء
۵	مفتی محمد تقی عثمانی	اسلام اور جدید معاشی مسائل	دیوبند: ادارہ فیصل	2016ء
٦	مفتی محمد تقی عثمانی	آسان ترجمہ قرآن	کراچی: معارف القرآن	2011ء
۷	مفتی محمد تقی عثمانی	فقہی مقالات	دیوبند: زمزم بکڈپو	
		خ		
۸	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	کتاب الفتاوی	دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ	2010ء
۹	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	جدید فقہی مسائل	دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ	2020ء
۱۰	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	فقہ اسلامی تدوین وتعارف	دیوبند: کتب خانہ نعیمیہ	2008ء
۱۱	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	قاموس الفقہ	کراچی: زمزم پبلیشرز	2007ء
۱۲	مولانا خالد محمود	فقہ حنفی قرآن وحدیث کی روشنی میں	دیوبند: ادارہ فیصل	2011ء
		ر		
۱۳	مولانا رشید احمد گنگوہیؒ	تالیفات رشیدیہ	لاہور: ادارہ اسلامیات	1992ء
۱۴	مولانا رشید احمد گنگوہیؒ	فتاوی رشیدیہ	دیوبند: زکریا بکڈپو	1996ء
۱۵	مولانا رشید احمد لدھیانویؒ	احسن الفتاوی	دیوبند: زکریا بکڈپو	1996ء

١٦	مفتی رضاء الحق	فتاوی دار العلوم زکریا	ممبئ: مجلس البحوث	2016ء
		س		
١٧	مفتی سلمان منصور پوری	کتاب النوازل	دیوبند: زکریا بکڈپو	2016ء
		ش		
١٨	مفتی شفیع عثمانیؒ	جواہر الفقہ	دیوبند: زکریا بکڈپو	
١٩	علامہ شبلی نعمانیؒ	سیرۃ النعمان	اعظم گڑھ: دار المصنفین شبلی اکیڈمی	2014ء
٢٠	مفتی شبیر احمد قاسمی	فتاوی قاسمیہ	دیوبند: مکتبہ اشرفیہ	
		ظ		
٢١	مولانا ظفر احمد عثمانی	امداد الاحکام	کراچی: مکتبہ دار العلوم	2009ء
		ع		
٢٢	مولانا عبد الحق حقانیؒ	فتاوی حقانیہ	پاکستان: جامعہ دار العلوم حقانیہ	2010ء
٢٣	مفتی عزیز الرحمنؒ	عزیز الفتاوی	کراچی: دار الاشاعت	2001ء
٢٤	مولانا عمران اشرف عثمانی	شرکت ومضاربت عصر حاضر میں	کراچی: معارف القرآن	
		ک		
٢٥	مفتی کفایت اللہ دہلویؒ	کفایت المفتی	دیوبند: زکریا بکڈپو	1439ھ 2017ء
		م		
٢٦	مفتی محمود حسن گنگوہیؒ	فتاوی محمودیہ	گجرات: ادارہ صدیق	2007ء
٢٧	قاضی مجاہد الاسلام	جدید تجارتی شکلیں	نئی دہلی: ایفاء پبلیکیشنز	
		ن		
٢٨	مفتی نظام الدین	منتخبات نظام الفتاوی	نئی دہلی: ایفاء پبلیکیشنز	2013ء 1434ھ

شعبۂ تخصص فی الافتاء

اس شعبہ میں تکمیل افتاء سے فارغ دو ممتاز طلبہ کا داخلہ بذریعہ انٹرویو لیا جاتا ہے جس میں ان کے فقہی ذوق کو پروان چڑھانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس شعبہ کا جامع ترین نصاب مرتب کیا گیا ہے جس میں کتب فقہیہ، کتب فتاوی، مقاصد شریعت، تاریخ فقہ اسلامی، فقہ المعاملات المالیہ اور فقہ الاقلیات، جیسے موضوعات شامل ہیں، بعض کتابوں کا بالاستیعاب اور بعض کے منتخب ابواب کا مطالعہ کرایا جاتا ہے جب کہ بعض کتابوں میں دیگر فقہی مذاہب کا تقابل بھی کرایا جاتا ہے، ردالمحتار چوں کہ متداول فقہی کتابوں میں اہمیت کی حامل ہے اس لیے اس کے منتخب ابواب کے مطالعہ و دراسہ کے ساتھ خلاصہ ابحاث بھی لکھنے کا پابند کیا جاتا ہے۔ الگ الگ موضوعات کے لیے نگراں اساتذہ مقرر ہیں جو ان کے کاموں کا جائزہ لیتے ہیں۔ اردو اور عربی دونوں کتابیں نصاب کا حصہ ہیں، طلبہ میں فقہی مسائل کی تحقیق اور جدید مسائل کے حل کرنے کی صلاحیت پیدا کی جاتی ہے اس کے لیے انہیں ہر دن جدید پیش آمدہ مسائل کی تمرینات بھی کرائی جاتی ہیں، ساتھ ہی لکھنے کی عملی مشق کرانے اور فتاوی نویسی کی نوک پلک درست کرنے کی بھی کوشش ہوتی ہے اور سال میں کسی اہم موضوع پر تحقیقی مقالہ لکھنے کا پابند کیا جاتا ہے، نظر ثانی کے بعد اگر ممتحنین کی رپورٹ مثبت ہو تو ادارہ کی جانب سے مقالہ کی اشاعت بھی عمل میں آتی ہے، یہ کتاب اسی سلسلے کی پہلی کڑی ہے، امید ہے کہ آئندہ بھی یہ شعبہ علمی دنیا میں معیاری تحقیقات کا اضافہ کرتا رہے گا۔ ان شاء اللہ تعالی

إحياء تراث السلف
مجمع حجة الإسلام
للبحث والتحقيق

Ḥujjat al-Islām Academy
Al-jamia al-Islamia Darululoom Waqf, Deoband

Eidgah Road, P.O.Deoband - 247554, Distt: Saharanpur U.P. India
Tel: +91 84394 12767, +91 92599 87074
Website: www.dud.edu.in
Email: hujjatulislamacademy@dud.edu.in, hujjatulislamacademy2013@gmail.com

ISBN: 978-93-84775-40-7
9 789384 775407